

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Tradition

.....

- | | |
|--------------------|---|
| Robert Vorholt | Erinnern – Erzählen – Danken.
Die lebendige Tradition des Herrenmahles |
| Bernhard Körner | Zwischen Archiv und Lebensprozess.
Die Entwicklung des Traditions-Begriffs |
| Peter Henrici | M. Blondels «Geschichte und Dogma» neu gelesen |
| Julia Knop | Hermeneutik der Reform – Reform der Hermeneutik.
Über Fortschritt und Erneuerung in kirchlicher
Überlieferung |
| Michael Böhnke | Traditionsbildung als epikletisches Geschehen |
| Alfred Bodenheimer | Josefs Mumie, Josias' Buch.
Gewähr und Gefahr jüdischer Traditionsideologie |
| ans-Rüdiger Schwab | Aneignung von Tradition in der deutschsprachigen
Gegenwartsliteratur am Beispiel von Botho Strauß |

Perspektiven

.....

- | | |
|----------------|--|
| Johannes Hoff | Rückkehr zur Realität im post-faktischen Zeitalter |
| CESSSED Splett | Gedanken zu Zeit und Glück |
| Rüdiger Görner | «da die Christbäume in Flammen aufgingen».
Religiöse Spuren im Spätwerk Friederike Mayröckers |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR · ALBERT GÖRRES
FRANZ GREINER · KARL LEHMANN · HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER · HERBERT SCHLÖGEL OP
CHRISTOPH SCHÖNBORN OP · THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
CHRISTIAN STOLL · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Tradition

JULIA KNOP	221	Editorial
ROBERT VORHOLT	223	Erinnern – Erzählen – Danken. Die lebendige Tradition des Herrenmahles
BERNHARD KÖRNER	233	Zwischen Archiv und Lebensprozess. Die Entwicklung des Traditions-Begriffs
PETER HENRICI	243	Die Tradition: Wissen Christi im Lehren der Kirche. Maurice Blondels «Geschichte und Dogma» neu gelesen
JULIA KNOP	255	Hermeneutik der Reform – Reform der Hermeneutik. Über Fortschritt und Erneuerung in kirchlicher Überlieferung
MICHAEL BÖHNKE	268	Vertrauensgewissheit. Traditionsbildung als epikletisches Geschehen
ALFRED BODENHEIMER	276	Josefs Mumie, Josias' Buch. Gewähr und Gefahr jüdischer Traditionsideologie
HANS-RÜDIGER SCHWAB	285	Aneignung von Tradition in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur am Beispiel von Botho Strauß

Perspektiven

JOHANNES HOFF	299	Die Rückkehr zur Realität. Freundschaft, Politik und Spiritualität in einem post-faktischen Zeitalter
JÖRG SPLETT	313	Gedanken zu Zeit und Glück
RÜDIGER GÖRNER	327	«da die Christbäume in Flammen aufgingen». Religiöse Spuren im Spätwerk Friederike Mayröcker

TRADITION

Editorial

Ohne Überlieferung gäbe es weder Christen noch ein Christentum. Der Christ lebt vom Weiterhören und Weitersagen des Wortes, mit dem Gott den ersten Tag in diese Welt gesetzt (Gen 1), mit dem Er sich in die Geschichte dieser Welt hineingesagt und ausgesagt hat, durch das Er sich unter den Menschen hörbar und erzählbar gemacht hat. Das Christentum gründet in der Überlieferung des einen, ein für allemal von Gott in diese Welt gesagten Wortes, das Mensch wurde und sein Zelt unter den Menschen aufgeschlagen hat (Joh 1,1–14). Christentum ist Überlieferung (*traditio*) dieses fleischgewordenen Wortes, Jesus Christus, der ausgeliefert und verraten wurde (*traditur*) und sich hingab (*tradidit*) in den Kreuzestod. Seine *traditio* geschieht für uns und für alle, wenn Christen Eucharistie feiern und so den Tod und die Auferstehung Jesu Christi verkünden.

Aber wie soll man sprechen von Ihm, diesem menschlich unaussagbaren Wort Gottes? Welche Worte, welche Erzählungen erfassen dieses Wort des Höchsten, durch das alles wurde, was geworden ist? Jedes Menschenwort, das Gottes Wort nachzusprechen und weiterzuerzählen versuchte, bemächtigte sich seiner. In jeder Übermittlung des Wortes lauert der Verrat, der durch Missverstehen und falsche Beschriftung geschieht. Johannes Evangelist und Judas Iskariot tradierten je auf ihre Weise den Menschensohn. Es ist unausweichlich: Jeder *traduttore* kann zum *traditore* werden. Und doch: Wie anders geht Gottes eines Wort durch die Menschengeschichte als durch die vielen Menschenworte derer, die es bezeugen (*Dei Verbum* 12)? Wie anders bleibt Jesus Christus in der Zeit gegenwärtig als durch die Erzählungen und Traditionen derer, denen er Heil und Leben bedeutet? Wie anders ist Glaube lebendig als durch die je neue Aneignung der apostolischen Überlieferung in den vielen Gestalten des Christlichen?

Die Geschichte des Christentums ist eine Geschichte von Überlieferungen. Wer es verstehen will, muss Traditionshermeneutik betreiben und sich mit den vielfältigen Lesarten, Übersetzungen und Inkulturationsvorgängen beschäftigen, in denen das Evangelium Jesu Geschichte, nämlich Lebensgeschichten und Kirchengeschichte, geschrieben hat. Das vorliegende Heft nimmt besonders die Frage der Identität der Überlieferung Jesu Christi in der Vielfalt und Entwicklung ihrer kirchlichen Zeugnisse und

Erzählweisen in den Blick. *Robert Vorholt* macht den Anfang und erläutert Jesu Überlieferung im Abendmahlsaal an die Jünger vor seiner Auslieferung an den römischen Statthalter, die die Evangelien wiederum in vierfacher Lesart tradieren. Er erläutert den semantischen Horizont, die Gestalt und die Kriterien dieser Urüberlieferung: Gebet und Gabe, Segen und Lob, Leib und Blut bedeuten und begründen die Zukunft des Reiches Gottes und ihr Anbrechen in der Gegenwart. *Bernhard Körner* beschreibt die wechselvolle Geschichte des katholischen Traditionsverständnisses samt der einschlägigen Debatten und Herausforderungen, etwa der Frage nach dem Zueinander von Tradition und Sukzession, Schrift und Tradition, *traditio* und *traditiones*, und zeigt: Kirchliche Überlieferung ist ein dynamischer, mehrdimensionaler, nicht auf Texte oder einzelne Instanzen reduzierbarer, vielmehr nach vorn offener kirchlicher Prozess der Aneignung und Interpretation der göttlichen Wahrheit. *Peter Henrici* erinnert dazu an Maurice Blondels Überlegungen, die dieser in Auseinandersetzung mit traditionalistischen und historizistischen Strömungen seiner Zeit angestellt hatte. Wahre Überlieferung konserviere Gottes Offenbarung nicht, indem sie festschreibe, was sich begrifflich festhalten lässt, sondern indem sie ihrer lebendigen kirchlichen Wirklichkeit Raum gebe. *Julia Knop* fragt am Beispiel kontroverser Erneuerungen kirchlicher Lehre seit dem II. Vatikanum nach einer Hermeneutik, die solchen eben nicht linear verlaufenden Entwicklungen entspricht und der Geschichtlichkeit der Überlieferung Rechnung trägt. *Michael Böhnke* erinnert an die pneumatologische Dimension christlicher Tradition: nicht eine anachronistische Redoktrinalisierung der Überlieferung, sondern eine dem Anspruch des apostolischen Ursprungs gemäße Antwort der Gläubigen eröffne Glaubensgewissheit und dies wiederum nicht anders denn als personale, zeitliche, sprachliche und pluriforme Praxis des Glaubens in Hoffnung und Liebe. *Alfred Bodenheimer* erläutert Spezifika jüdischer Traditionskultur, die durch Generationen übergreifende Überlieferungen göttlicher Verheißungen Identität stiftet, Gegenwart und Geschichte zu deuten verhilft, sogar dann, wenn solche Überlieferung nur mehr spurenhafte und verhaltene menschliche Erinnerung überdauert. *Hans-Rüdiger Schwab* weitet die Thematik ins Literarische, indem er den Leser durch das Œuvre eines der größten Literaten der Gegenwart, Botho Strauß, führt, der «Anamnesis, nichts sonst», zur «Kunst und [...] Pflicht [...] der Dichter» erklärt. Der Dichter selbst ist es – nicht erst seine Worte –, der zur Überlieferung wird und Gegenwart auf ihren Ursprung und ihr Ziel hin transzendiert.

Julia Knop

ROBERT VORHOLT · LUZERN

ERINNERN – ERZÄHLEN – DANKEN

Die lebendige Tradition des Herrenmahles

Die Anamnese des Canon Romanus, die dem Einsetzungsbericht folgt, besticht durch ihre gediegene Erhabenheit. In deutscher Übersetzung lautet sie: «Darum, gütiger Vater, feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk, das Gedächtnis deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. So bringen wir aus den Gaben, die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar: das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles». Das eucharistische Gedenken der Kirche begleitet sie auf ihrem Weg durch die Zeit.

Wenn es – im Unterschied zur metahistorischen Pflege eines Mythos – die Vergegenwärtigung dessen ist, was *einmal* war und immer ist, sind die verschiedenen Dimensionen dieser Memoria bedeutsam für ein selbstvergewisserndes Verstehen der Ekklesia auf dem Gipfel und Höhepunkt ihres Tuns. Das Lukasevangelium hält – im Anschluss an Paulus (1Kor 11,25f) – fest, dass Jesus gesagt hat: «Tut dies zu meinem Gedächtnis» (Lk 22,19). Wann immer und wo immer sich die christliche Glaubensgemeinschaft fortan zur Feier der Eucharistie versammelt, realisiert sich dieses Gedenken – und zwar so, dass erzählt wird, was Jesus gesagt und getan hat. Durch die Feier wird eine andere Form von Vergegenwärtigung als durch das reine Lesen der biblischen Überlieferung ermöglicht – jene nämlich, die Jesus selbst geschaffen hat. Wäre sie ohne die Evangelien als Erzählungen in Vergessenheit geraten? Vielleicht, wenn Jesus nur einen Ritus gestiftet hätte, der schlicht und ergreifend nach der Art eines Totengedenkens absolviert würde. Aber dadurch, dass sein Abendmahl Teil der umfassenden Evangelien ist – und auch Paulus auf eine Erzählüberlieferung anzuspielen scheint – kann das Ereignis als Grund der Erzählung festgehalten werden, und zugleich lassen

ROBERT VORHOLT, geb. 1970, Priesterweihe 1999, seit 2013 Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Universität Luzern.

sich die Bedeutungshorizonte öffnen, in denen Jesus selbst sich bewegt hat und die er in seinem Abendmahl zusammengeführt hat: Gebet und Gabe, Segen und Lob, Leib und Blut, er selbst und seine Jünger, die Zukunft des Reiches Gottes und ihr Anbrechen in der Gegenwart.

1. Das Zeichen des Abschiedsmahles Jesu

Dass Jesus am Vorabend seines gewaltsamen Todes mit den Jüngern ein Festmahl hielt, zählt zu den historischen Daten der Passionsüberlieferung. Dafür spricht insbesondere das hohe Alter der Überlieferung und ihre vielfache Bezeugung.¹ Umstritten ist, ob es sich tatsächlich – wie die Synoptiker betonen – um ein Paschamahl handelte (vgl. Mk 14,22–25 parr.), oder ob es ein Abschiedsmahl war, gehalten unter dem Eindruck der bevorstehenden Festnahme Jesu (vgl. Joh 13,1–20). Diese leichte chronologische Unschärfe stellt für sich genommen eher einen weiteren Hinweis dar, dass die neutestamentlichen Narrationen vom «Letzten Abendmahl» nicht erst zur Begründung der frühchristlichen Herrenmahls-Praxis kreiert wurden. Vielmehr dürfte es so sein, dass sich die frühkirchliche Eucharistiefeier aus der Erinnerung an jenes Mahl entwickelte, das Jesus «in der Nacht, in der er verraten wurde» (1Kor 11,23), feierte.²

Die eine Tradition und die vielen Überlieferungen

Die entsprechende neutestamentliche Berichterstattung ist vielfältig, aber im Detail nicht einheitlich. Ausgerechnet die überlieferten Einsetzungs- oder Deuteworte Jesu über Brot und Wein lassen sich kaum zur Deckung bringen. Es gibt, wenn man davon absieht, dass vielleicht Joh 6,51c ein eucharistisch-liturgisches Brotwort und Hebr 9,20 ein entsprechendes Kelchwort einspielen³, vier einschlägige Belegstellen zu dieser Abendmahlstradition. Drei Hinweise finden sich in den synoptischen Passionserzählungen, der vierte im elften Kapitel des Ersten Korintherbriefes (1Kor 11,23–25). Der Vergleich ergibt, dass einerseits Paulus und Lukas (1Kor 11,23ff; Lk 22,19f), andererseits Markus und Matthäus (Mk 14,22ff; Mt 26,26ff) im Wortlaut nahe beieinander liegen: Nach Mk 14,24 und Mt 26,28 ist Jesus «für die vielen» gestorben. 1Kor 11,24 und Lk 22,19f lassen die Mahlteilnehmer direkt angesprochen sein: «Das ist mein Leib für euch» bzw. «Das ist mein Leib, der für Euch hingegeben wird». Das Becherwort bei Markus und Matthäus beinhaltet mit Bezug auf das Bundesopfer am Sinai (Ex 24,8) das «Blut des Bundes, vergossen für viele» (Mk 14,24; Mt 26,28); Paulus und Lukas lassen Jesus hingegen im Licht der Verheißung des Neuen Bundes (Jer 31,31ff) vom «neuen Bund in meinem Blut» sprechen (1Kor 11,25;

Lk 22,20). Den Stiftungsbefehl «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» überliefern nur Paulus (zweimal: 1Kor 11,24f) und Lukas (einmal: Lk 22,19). Die Verheißung erneuten Trinkens von der Frucht des Weinstocks im Reich Gottes (Mk 14,25) scheint in 1Kor 11,26 nur anzuklingen. Deutlich eigene Akzente setzt Lukas, der das Pascha-Motiv mit einer verborgenen Prophetie des Todes und der Auferweckung Jesu verbindet (Lk 22,14–18).

All diese Unterschiede und Akzentverschiebungen sind nicht einfach dem Zufall geschuldet. Sie sind Ausdruck gezielter Interpretation der neutestamentlichen Autoren und erklären sich vor dem Hintergrund ihrer Intention. Es gibt keine Überlieferung ohne Selektion, Konzentration und Stilisierung. Und es gibt keine historisch-theologische Vergewisserung ohne den Neuentwurf von Deutehorizonten. Die lukanisch-paulinische Version ist deutlich auf die Eucharistiefeyer der Urgemeinde abgestimmt und hebt das Abendmahl Jesu als Stiftungsereignis der frühchristlichen Herrenmahlsfeier hervor; die markinisch-matthäische Variante schärft die Erinnerung an die Bundestreue Gottes, die sich in Jesu Proexistenz zugunsten der Menschen erweist und sich in seinem Brot- und Becherwort ausspricht. Bei aller Unterschiedlichkeit gibt es aber eine Übereinstimmung der Traditionen im Wesentlichen: Jesus hat tatsächlich ein letztes Abendmahl mit den Zwölfen gefeiert; er hat gesegnet und Gott gedankt; er hat Brot gebrochen und verteilt und auf seinen Leib bezogen und damit den Ereignissen der bevorstehenden Passion den Anschein des Schicksalhaften genommen; er hat seinen Becher den Jüngern gereicht und ihn auf sein Blut und die Stiftung des eschatologischen Gottesbundes bezogen; er hat die Hoffnung auf die jeden Widerstand überwindende Herrschaft Gottes unüberbietbar begründet und seinen Tod als letzte Konsequenz des entschiedenen Heilswillens Gottes verstehbar werden lassen.⁴

Gaben von Brot und Wein

Im Zentrum der Mahlfeier Jesu zu Beginn seiner Passion stand die sogenannte «eucharistische Doppelhandlung», nämlich das gedeutete Brechen des Brotes wie das gedeutete Reichen des Kelches. Beide Gesten erklären sich aus jüdischer Tradition: Beim Gastmahl nahm zu Beginn des eigentlichen Hauptmahles der Hausvater Brot, sprach einen Lobspruch, den alle Mahlteilnehmer mit «Amen» beantworten. Danach brach er für jeden ein Stück Brot ab und teilte aus. Gegen Ende des Mahles nahm der Hausvater einen ihm kredenzten Weinbecher, hob ihn leicht über dem Tisch und sprach das Tisch-Dankgebet, das wiederum alle mit «Amen» bestätigen. Diese Birkat Hamazon ist ein Segenstext, der als eine der ältesten liturgischen Formen und als früheste Benediktion mit formaler Struktur gilt.⁵ Für die Zeit Jesu werden drei Berakot unterschieden: Die erste Beraka bezieht

sich auf Gott als den Ernährer aller Geschöpfe; die zweite enthält einen Dank für die Gabe des Landes, des Bundes und der Tora; die dritte besteht aus einer Bitte um die Erbauung Jerusalems und einem eschatologischen Ausblick auf das Ende der Zeit.⁶ Dass die urchristliche Becherhandlung tatsächlich in diesem jüdischen Brauch wurzelt, den Jesus vollzieht, belegt die Tatsache, dass das urchristliche Eucharistiegebet form- und traditionsgeschichtlich in der jüdischen Beraka über den dritten Becher wurzelt.⁷ Nach üblicher Sitte trank der Hausvater am Ende des Segensgebetes aus seinem Becher, was den Mahlteilnehmern zum Zeichen diente, ihrerseits aus ihren Bechern zu trinken. Jesus weicht davon ab und reicht stattdessen seinen eigenen Becher umher, damit die Jünger nicht aus ihrem, sondern – segensvermittelnd⁸ – aus seinem Becher trinken. Die liturgische Konvention sprengend fügt er dem Dank zudem Worte hinzu, die auf sein bevorstehendes Geschick und die Vollendung der Basileia hindeuten.

Hinsichtlich der Frage, ob dieses Festmahl Jesu ein Paschamahl war, gibt es innerhalb der exegetischen Forschung bislang keinen Konsens. Das übereinstimmende Votum der Synoptiker (Mk 14,12.14.16; Mt 26,17–19; Lk 22,7–13.15) lässt sich aber gegen verschiedene – wohl auch durch Joh 13,1 und 19,31 begründete – historische Zweifel absichern, indem man den Rahmen des Abschiedsmahles Jesu gewichtet⁹: Jesus begeht es in der Heiligen Stadt und nicht an anderer Stelle, die möglicherweise ein sicherer Ort gewesen wäre (den Jesus sehr wohl zu nutzen verstand). Es war aber Vorschrift, das Paschalamm innerhalb der Stadtmauern Jerusalems zu essen. Nach 1Kor 11,23 und Mk 14,17 hielt Jesus mit den Seinen »in der Nacht« Mahl. Das Paschamahl war von Anbeginn eine Nachtmahlzeit und durfte nur des Nachts gefeiert werden. Schließlich weisen auch das Vorkommen eines Brot- und das Kelchwortes in Richtung Paschamahl. Die formale Analogie zwischen den Deute-Worten des jüdischen Pascha und des Abschiedsmahles Jesu lässt sich am ehesten mit dem gemeinsamen Rahmen des jüdischen Paschafestes erklären.¹⁰ Neu ist, dass Jesus nicht die spezifischen Elemente des Paschamahles (Lamm, Kräuter etc.) deutet, sondern Brot und Wein, die zu jedem Gastmahl gehören. Dies erklärt sich durch die prophetische Zeichenhandlung, die Jesus über den Pascharitus hinaus vornimmt: Die Jünger erhalten Anteil an der Lebenshingabe Jesu. Zum Wesen einer Zeichenhandlung gehören das reale Ereigniswerden und die Deutung der zum Zeichen genutzten Elemente. Entscheidend für das prophetische Zeichen der eucharistischen Doppelhandlung ist die Korrespondenz von Geste und Deute-Wort. Ohne Worte bliebe der Brotgestus fromme Konvention, der Bechergestus höfliches Ritual. Ohne Gesten blieben die Worte inhaltsleer.¹¹ Beides legt sich wechselweise aus; und beides lädt sich gegenseitig auf.

Brot und Wein sind Gaben des Schöpfers.¹² Brot ist ein elementares Lebensmittel, Wein symbolisiert die Lebensfreude. Ps 104,14f bringt das alles

zusammen. Nach Gen 14,18 sind Brot und Wein Gaben Melchisedeks und Zeichen des Segens für Abram. Die frühjüdische Novelle «Joseph und Ase-neth» entwickelt im Hinblick auf Brot und Wein die Metapher vom «Brot des Lebens» und vom «Becher der Unsterblichkeit». Im Spiegel dieser alttestamentlichen und frühjüdischen Symbolik erklärt sich das Vorhandensein von Brot und Wein als Elemente des Abschiedsmahles Jesu.

Leib und Blut des Bundes

Jesus ist Geber und Gabe zugleich: Dass er das Leben in Fülle gibt, symbolisieren Brot und Wein. Dass die Gaben den Geber selbst als Gabe auf-scheinen lassen, bewirken seine Worte: Sie kennzeichnen die Gaben, weil sie zum Ausdruck bringen, was die Gabe Jesu ist; sie werden aber auch selbst zur Gabe, weil sie Brot und Wein als das aufgehen lassen, was sie nach Jesu Wille sind.¹³

Der aller Tradition zugrunde liegende Kernbestand des jesuanischen Brotwortes lautet: «Dies ist mein Leib». Jesus ist an einer bildhaften Veranschaulichung seines Geschicks gelegen, um dessen soteriologische Bedeutung aufzuzeigen.¹⁴ Es geht aber nicht um Didaktik, es geht um mehr: Der «Leib» ist Jesus selbst, nicht nur ein Teil von ihm. In der Gabe des Brotes ist grundlegend angezeigt, wie dieser Jesus als er selbst ist: Er ist das Leben in Fülle, das Gott den Menschen erschließt. Insofern ist das, was spätere theologische Reflexion «Realpräsenz» im eucharistischen Brot nennt, bereits hier der Sache nach angelegt.¹⁵ Das Brechen des Brotes ist Zeichen der Gebrochenheit des Gekreuzigten. So wird das Teilen des Brotes zum Symbol seines heilschaffenden Sterbens für die vielen. Aber dieses Wort ist nicht in erster Linie ein Wort über das Brot, sondern ein Wort an die Jünger. Sie sollen nehmen und essen. Das Entscheidende ist nicht «Jesus und das Brot», sondern «Jesus und die Jünger». Jesu Existenz will verteilt und von den Menschen angenommen werden. Es handelt sich bei diesem Nehmen und Essen darum, dass die Jünger Jesu auf die Bedeutung seines Todes und seines letzten Mahles, das Ausdruck seiner Proexistenz ist, eingehen und dem entsprechen, was Jesu Mahlgemeinschaft mit ihnen besagt.¹⁶

Die Kelchhandlung verstärkt den Sinn der Brothandlung. Die mark-nisch-matthäische Variante beinhaltet sogar eine Parallele des Brotwortes: «Dies ist mein Blut des Bundes, vergossen für viele» (Mk 14,24; Mt 26,28). Wie der «Leib» ist auch das «Blut» ganzheitlich zu verstehen. Die Parallele zum Brot-Wort ergibt sich aus der Art und Weise, in der Jesus sich selbst zur Sprache bringt: Er ist derjenige, der sein Leben verliert, um die vielen zu retten; Er ist derjenige, dessen Blut das Leben für viele bedeutet. Paulus und Lukas dehnen das Bildwort: «Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut» (1Kor 11,25; Lk 22,20). Jesus rekurriert nach dieser Lesart weniger

auf sein Geschick und richtet den Fokus mehr auf den Kelch als Urbild des Neuen Bundes. Der aber ist verbürgt in der Hingabe des Gottessohnes. Deshalb mag Lukas ergänzen «vergossen für euch».

Zum Verbindenden der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferung gehört, dass das Abschiedsmahl Jesu mit dem Bundesgedanken und der Deutung des Todes Jesu als Sühnetod konnotiert ist. Diese eschatologische und soteriologische Übersetzung der Zeichenhandlung Jesu ist aber kein theologischer Überbau, sondern entspricht der ureigenen Absicht Jesu:

Das Mahl wird im Blick auf die eschatologische Vollendung gefeiert, die sich in der durch Jesu Wort und Tat repräsentierten Basileia Gottes Bahn bricht. Nach Mk 14,25 und Lk 22,15–18 (vgl. Lk 22,30) verweist Jesus darum in der Stunde des Abschiedsmahles ausdrücklich auf das noch ausstehende, sich aber bald realisierende eschatologische Mahl unter den Bedingungen der vollgültigen Herrschaft Gottes. Die Motivik des Mahles und die Gabe von Brot und Wein waren nach frühjüdischer Vorstellung «prästabilisierte eschatologische Bilder». ¹⁷ Das Becherwort Jesu thematisiert entsprechend in allen seinen Fassungen wenigstens der Sache nach den «Neuen Bund». Es wäre vor diesem Hintergrund geradezu abwegig, anzunehmen, Jesus hätte mit seinen Zeichenhandlungen im Zuge des Abendmahles und also im Blick auf seinen bevorstehenden Leidensweg nicht auch jene eschatologische Rettung anzeigen und zusprechen wollen, für die er selbst (nicht zuletzt im Spiegel seiner Gleichnisse und seiner vorösterlichen Mahlpraxis) steht.

Jesu Abschiedsmahl wird auch im Blick auf seinen bevorstehenden Tod gefeiert. Dennoch handelt es sich nicht um eine Henkersmahlzeit. Die beiden im Kern auf Jesus selbst zurückgehenden Logoi Mk 14,25 und Lk 22,15–18 ¹⁸ verbinden die Erwartung des gewaltsamen Endes Jesu mit der Hoffnung auf die Vollendung der Gottesherrschaft. Zwar ist hier nicht expressis verbis von einer etwaigen Heilsbedeutung des Sterbens Jesu die Rede. Doch angesichts der Prophezeiung, dass die Dynamik der Basileia gerade nicht gebrochen werden wird vom Unheil jenes Widerstandes, der Jesus den Tod bringt, verändern sich die Parameter seines Sterbens. Denn nicht der Tod wird über den Basileia-Repräsentanten Jesus triumphieren, sondern durch seinen Tod hindurch wird sich die Wirkmächtigkeit der Herrschaft Gottes selbst realisieren und das Geschick Jesu wenden. Die Gottesherrschaft kommt trotz der Todeskatastrophe und ermöglicht ein neues Mahlhalten Jesu. ¹⁹ Vor diesem Hintergrund gewinnen die Gesten des Abschiedsmahles ihre besondere Relevanz. Sie zeigen Jesus in der äußersten Radikalität seiner Proexistenz, weil seine Lebenshingabe «für die vielen» erfolgt. Die Interpretationsmuster vom stellvertretenden Leiden des Gottesknechtes (Mk 14,25; Lk 22,19) und vom stellvertretenden Sühnetod (vgl. Mk 14,23f; Lk 22,20) explizieren, was Jesu Zeichenhandlung impliziert. ²⁰

Die Abendmahlsüberlieferung lässt sich mindestens ihrem Kerngehalt nach auf Jesus selbst zurückführen. Er verstand das von ihm gesetzte Zeichen der Eucharistie als eine verbindliche, die Geschichte vergegenwärtigende, die Gegenwart klärende und die Zukunft einholende Konzentration seiner Sendung.

Tut dies zu meinem Gedächtnis

Paulus und Lukas erinnern einen Wiederholungsbefehl Jesu (1Kor 11, 24f; Lk 22, 19). Dass er bei Markus und Matthäus fehlt, spricht nicht gegen seine Historizität. Denn wie sollte es eine markinische oder eine matthäische Gemeinde gegeben haben, wenn nicht aus einer von Anbeginn praktizierten Memoria Jesu Christi heraus, deren Mitte und Höhepunkt die Feier der Eucharistie war (vgl. 1Kor 11, 26)?

Der Wortlaut des Wiederholungsbefehls ermöglicht zwei Verstehensalternativen.²¹ Er kann einerseits bedeuten: «Tut dies als mein Gedächtnis», andererseits: «Tut dies, damit Gott meiner gedenke». Im ersten Fall ist die Feier des Herrenmahls Träger der Vergegenwärtigung Jesu und der Memoria seines Todes und seiner Auferweckung. Sie ist Realgedächtnis und Realverheißung.²² Die Alternative versteht den Gedächtnisbefehl vor dem Hintergrund des alttestamentlichen Motivs des Gedenkens Adonais, welches darauf abzielt, dass Gottes Liebe und Treue sich geschichtsmächtig erweise. Jesus würde dann seinen Jüngern die Wiederholung der Zeichenhandlung des Abendmahles antragen, damit sich sein stellvertretender Heilstod für die vielen aus dem Willen Gottes an allen Orten und zu allen Zeiten realisiere. Wesen und Kern der Herrenmahlsfeier wären ihr eschatologischer Charakter. Beide Modelle sind keine Gegensätze. Es liegt ihnen aber ein Perspektivenwechsel zugrunde.

2. Die Erinnerung des Abschiedsmahles Jesu

Im Ersten Korintherbrief kommt Paulus an zwei Stellen auf die Feier des Herrenmahles zu sprechen (1Kor 10, 16f; 11, 23–25). Beide Male zitiert er aus einer ihm vorliegenden Abendmahlsüberlieferung. Beide Male steht ihm zugleich die urchristliche Feier des Herrenmahles vor Augen.

In 1Kor 10, 16f zitiert der Apostel den Kernsatz einer Eucharistiekatechese. Wichtig ist der Hintergrund, vor dem dies geschieht. Offenkundig grenzt Paulus hier das christliche Herrenmahl von sonstigen paganen Kultmählern ab.²³ Dies mag ihm nötig erscheinen, weil auch die kultischen Symposien der Antike in der Wahrnehmung ihrer Teilnehmer eine Gemeinschaft mit den Göttern herstellten.²⁴ Paulus ist jedenfalls daran gelegen, den

exklusiven Stellenwert des christlichen Herrenmahls vor den Christinnen und Christen von Korinth zu klären. Dazu betont er die äußerliche Analogie zwischen christlichem Herrenmahl und paganem Kultmahl, um gerade so die innere Unvereinbarkeit hervorzuheben.²⁵ Mit dem Hinweis auf die Koinonia des Blutes und des Leibes Christi erreicht er den Gedanken der durch das Herrenmahl realisierten Koinonia zwischen Christus und der Eucharistie feiernden Gemeinde. Das Bekenntnis zu dem einen Kyrios findet in der Koinonia mit ihm sichtbaren Ausdruck und widerstreitet damit zugleich der Koinonia mit Götzen. Der durch die zitierte Eucharistiekatechese (1Kor 10,16f) hergeleitete Rekurs auf das Abschiedsmahl Jesu²⁶ begründet eine profilierte Theologie des Herrenmahls, die die Vorstellung der durch das Mahl gestifteten Koinonia zwischen dem Kyrios und den Glaubenden zur Konturierung des christlichen Glaubens in Korinth zu nutzen versteht.

Im elften Kapitel des ersten Korintherbriefes, wo es Paulus um eine Korrektur der eucharistischen Praxis in Korinth²⁷ geht, nimmt er explizit Bezug auf das Abschiedsmahl Jesu (1Kor 11,23–25) und zitiert den sogenannten Einsetzungsbericht. Die Einspielung dieser Abendmahlstradition, die der Apostel selbst empfangen und den Korinthern weitergegeben hat (1Kor 11,23), soll vor Augen führen, dass der vorösterliche Jesus, der das Zeichen der Eucharistie in der Nacht seiner Auslieferung «gestiftet» hat²⁸, zugleich der Urheber der lebendigen eucharistischen Tradition und ebenso der wiederkommende und Gericht haltende Kyrios ist. Dies ist der Hintergrund, vor dem Paulus die Praxis der Korinther als abwegig und abgründig zugleich identifizieren kann: Das Herrenmahl ist das Mahl, das die Gemeinde in der Zeit zwischen dem Tod Jesu (1Kor 11,23: «In der Nacht, in der er ausgeliefert wurde») und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit (1Kor 11,26: «bis er kommt») feiert. 1Kor 11,26 zeigt, weshalb Paulus den Verweis auf die Überlieferung unternimmt: Die Feier des Herrenmahls ist Vergegenwärtigung des Kyrios Jesus und darum zugleich Verkündigung seines Todes und seiner Auferweckung. Gemessen daran ist das, was die Korinther tun, nicht länger Memoria Jesu (vgl. 1Kor 11,20). Denn die Gestalt der kirchlichen Feier muss derjenigen entsprechen, die der Kyrios selbst eingesetzt und durch Kreuz und Auferweckung inhaltlich bestimmt hat, weil nur auf diese Weise die Koinonia mit ihm gewahrt bleibt. Die Spitze der lebendigen Erinnerung an Jesu Abschiedsmahl besteht darin, dass Jesus im Brechen des Brotes und Verteilen des Brotes seine eigene Existenz als eine solche gedeutet hat, die den Mahlteilnehmern zugutekommt, und den gemeinsamen Kelch als Symbol für die Teilhabe aller an dem durch sein Blut besiegelten Bund bezeichnet hat. Damit sind jesuanische Standards gesetzt, die die Erinnerungsgemeinschaft der Kirche ihrem Wesen nach konditionieren. Darum ist der apostolische Tadel von 1Kor 11 auch nicht in erster Linie sozialkritisch, sondern ekklesiologisch begründet.

Ohne die Erfahrung der Auferweckung des Gekreuzigten wäre die Memoria Jesu ein Leichenschmaus geblieben. Die Antike kennt zahlreiche Riten des Totengedächtnisses.²⁹ Dass die Herrenmahlsfeier sich davon abhebt, liegt allein im Ostergeschehen begründet. Aus dem neuschöpferischen und todüberwindenden Heilswillen Gottes heraus manifestiert sich der auferstandene Kyrios als bleibend lebendig und gegenwärtig in die Erfahrungswirklichkeit der Jünger hinein. Signum und Raum seiner Präsenz sind die Heilige Schrift und die Feier der Eucharistie. Davon erzählt in äußerster theologischer Präzision und narrativer Dichte die österliche Emmausgeschichte (Lk 24,13–35). Sie weist zurück und nach vorn. Sie stiftet Erinnerung und taucht die Gegenwart der Glaubenden hinein in die Zukunft Gottes.

ANMERKUNGEN

¹ Anders urteilt Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalt der frühchristlichen Mahlfeier* (GTA 43), Göttingen 1990, der die neutestamentliche Abendmahlsüberlieferung als sekundäre narrative Historisierung ursprünglicher sühnethologischer Konzeptionen einstuft.

² Vgl. Heinz SCHÜRMANN, *Jesus. Gestalt und Geheimnis* (hg. v. K. SCHOLTISSEK), Paderborn 1994, 244f.; Alexander GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 20.

³ GERKEN, *Theologie* (s. Anm. 2), 17.

⁴ Vgl. Thomas SÖDING, «Tut dies zu meinem Gedächtnis!». *Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament*, in: DERS. (Hg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, München 2002, 11–58, 15.

⁵ Stefan C. REIF, *Judaism and Hebrew Prayer. New perspectives on Jewish liturgical history*, Cambridge 1993, 85.

⁶ Leo TREPP, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart 1992, 158ff.

⁷ SCHÜRMANN, *Jesus* (s. Anm. 2), 247.

⁸ Ebd. 254 im Anschluss an Peter BRUNNER, *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde*, in: *Leiturgia, I. Geschichte und Lehre des evangelischen Gottesdienstes*, Kassel 1952, 83–364, 229.

⁹ Vgl. Berthold KLAPPERT, Art. *Herrenmahl*, in: Lothar COENEN – Klaus HAACKER (Hrsg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Nördlingen 2010, 912–926, 918.

¹⁰ Anders: Günther BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, in: DERS., *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze II*, München 1963, 138–176, 156.

¹¹ SÖDING, «Tut dies zu meinem Gedächtnis» (s. Anm. 4), 33.

¹² Vgl. dazu Christian SCHRAMM – Nicole STOCKHOFF, *Segensgebete über Brot und Wein*, in: Birgit JEGGLE-MERZ – Walter KIRSCHSLÄGER – Jörg MÜLLER (Hg.), *Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachtet* (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae, Band 2), Stuttgart 2015, (79–95) 82–84.

¹³ Vgl. GERKEN, *Theologie* (s. Anm. 2), 27f.

¹⁴ Vgl. Ulrich LUZ, *Das Herrenmahl im Neuen Testament*, in: *Bibel und Kirche* 57 (2002) 2–8, 4.

¹⁵ Anders Peter LAMPE, *Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis* (1Kor 11, 17–34, in: ZNW 82(1991) 183–213, 206.208, der «nur» im Hinblick auf die Gegenwart des Kyrios im Herrenmahl – einem Vorschlag von H.-J. Klauck folgend – den Begriff der «kommemorativen Aktualpräsenz» stark macht. Grundsätzlich scheint er

aber von der «Realpräsenz des gekreuzigten und erhöhten Herrn im Sakrament» auszugehen (ebd. 213); LUZ, Herrenmahl (s. Anm. 14), 4.

¹⁶ GERKEN, Theologie (s. Anm. 2), 25.

¹⁷ SCHÜRMANN, Jesus (s. Anm. 2), 256.

¹⁸ Heinz SCHÜRMANN, *Der Paschamahlbericht Lk 22, (7–14) 15–18. Erster Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes 22, 7–38* (NTA XIX/5), Münster (1953) ³1980, 70.123.

¹⁹ SCHÜRMANN, Jesus (s. Anm. 2), 259.

²⁰ Ebd., 260.

²¹ Vgl. GERKEN, Theologie (s. Anm. 2), 39f.

²² Ebd., 40

²³ Vgl. dazu Martin EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (Grundrisse zum Neuen Testament 1,1), Göttingen 2012, 122–130.

²⁴ Ebd., 129; vgl. Jens SCHRÖTER, *Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferungen im Ersten Korintherbrief. Zugleich ein Beitrag zur Rolle der «Einsetzungsworte» in frühchristlichen Mahltexten*, in: ZNW 100 (2009) 78–100, 84.

²⁵ Andreas LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000, 227.

²⁶ Der Rekurs beruht auf Stichwortverbindungen: Brechen des Brotes, Segnen des Kelches, Ko-inonia. Auffällig ist, dass das Bundesmotiv nicht begegnet. Gerd THEISSEN – Annette MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2011, 369–371, folgern daraus, dass hinter der Überlieferung in 1Kor 10,16f ein eigener Mahltyp stehen würde. Die deutlichen Anklänge an die neutestamentliche Abendmahlstradition wecken begründeten Zweifel an dieser Hypothese.

²⁷ Vgl. dazu LAMPE, *Das korinthische Herrenmahl* (s. Anm. 15), 185–203.

²⁸ Hans Dieter BETZ, *Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl. Überlegungen zu 1Kor 11, 17–34*, in: ZThK 98 (2001) 401–421, 419, verweist auf deutliche Analogien zu hellenistischen Stiftungsmahlen.

²⁹ Vgl. EBNER, *Stadt als Lebensraum* (s. Anm. 23), 196f.

ABSTRACT

The Lord's Supper. The narrations of the New Testament are based on various traditions of the Lord's Supper. Consistently and historically resilient, they report that a meal has taken place. The custom of the Lord's Supper feeds itself thereby from many traditions. Further are the scriptures of the New Testament always influenced by the personal interpretation of their authors, which leads to a theological focusing. Besides all the diversity, the soteriological pro-existence of God is the center of every report that results in the salvation of God for mankind.

Keywords: eucharist – pesach – bread and wine – soteriology

BERNHARD KÖRNER · GRAZ

ZWISCHEN ARCHIV UND LEBENSPROZESS

Die Entwicklung des Traditions-Begriffs

Ich erinnere euch, Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündet habe. Ihr habt es angenommen; es ist der Grund, auf dem ihr steht. Durch dieses Evangelium werdet ihr gerettet, wenn ihr an dem Wortlaut festhaltet, den ich euch verkündet habe. Oder habt ihr den Glauben vielleicht unüberlegt angenommen? Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe... (1 Kor 15,1–3)

In diesen wenigen Zeilen des Apostels Paulus zeichnet sich ab, was für das Christentum grundlegend ist: Es verdankt sich einem Ereigniszusammenhang, der als Offenbarung Gottes und Ursprung des Glaubens verstanden wird – und der Weitergabe dieser Offenbarung in der Zeit von Generation zu Generation.

1. Tradition als Konsequenz einer Offenbarung in der Geschichte

Weil sich das Offenbarungsgeschehen aber in der Geschichte ereignet hat und in diesem Sinn Vergangenheit ist, wurde und wird die Frage dringlich, wie das damals Geschehene heute glaubens- und heilstiftende Gegenwart werden kann. Die Antwort auf diese Frage steht in der christlichen Lehre und Theologie unter der Überschrift «Überlieferung» bzw. «Tradition». Was sich in der Vergangenheit ein für alle Mal ereignet hat, das bleibt in der Geschichte durch ein sich über die Jahrhunderte erstreckendes Lebens- und Wort-Geschehen gegenwärtig.

Das Christentum ist also durch das «Prinzip der Überlieferung»¹ charakterisiert. Das ist ebenso selbstverständlich, wie es durch die Geschichte hin-

BERNHARD KÖRNER, geb. 1949, ist Prof. für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

durch mit Konflikten verbunden war und Klärungen notwendig gemacht hat.² Schon Irenäus von Lyon († 2. Jh.) profiliert den Traditionsgedanken in der Auseinandersetzung mit der Gnosis. Gegen bisher unbekannte Lehren, die als christlich behauptet werden, stellt er die Tradition der Kirche, die zum Maßstab für das authentisch Christliche wird. Außerdem verknüpft er die Tradition mit dem Gedanken der Sukzession: die Abfolge der Bischöfe wird zur Gewähr für den authentischen Charakter der Überlieferung. Hier knüpft Tertullian († nach 220) an, der das Traditionsverständnis stärker rechtlich ausprägt und «gebräuchlichen Praktiken in der Kirche auch dann Anspruch auf Beachtung zuspricht, wenn sie nicht durch die Schrift belegt sind [...] Hier zeigt sich bereits die Tendenz, die Tradition als Erklärung heranzuziehen für bestimmte sonst nicht begründbare Praktiken und Anschauungen.»³ Folgenreich war auch der von Vinzenz von Lerin († vor 450) formulierte Grundsatz, dass als katholische Lehre gelten kann, was immer, überall und von allen geglaubt worden ist.⁴ Bei all dem lässt sich für das Altertum sagen, dass Schrift und Tradition nicht einander gegenüber gestellt, sondern miteinander verbunden gedacht werden.⁵

Damit ist die Grundlage für die folgenden Jahrhunderte gegeben. Im Mittelalter gibt es einen selbstverständlichen Zugang zur Heiligen Schrift, von der man überzeugt war, dass sie alle für das Heil bedeutsamen Wahrheiten enthalte.⁶ Die Frage, ob es auch außerhalb der Heiligen Schrift eine christliche Überlieferung gebe, war den Theologen des Mittelalters zwar «vertraut, aber sie spielte bei ihnen nur eine geringe Rolle.»⁷ Kritische Fragen und Unterscheidungen waren nicht dringlich, «da man ganz naiv aus der Tradition lebte.»⁸ Aber es gab auch einen anderen Grund, weshalb es die neuzeitliche Gegenüberstellung von Schrift und Tradition nicht kennt. In der mittelalterlichen Sicht der Wirklichkeit waren – so Yves Congar – weniger die historischen Entwicklungen bedeutsam als vielmehr die Wirksamkeit transzendenter Ursachen, was sich nicht zuletzt in der Verwendung des Begriffs der *auctoritates* zeigte. Über lange Zeit galt nicht nur die Heilige Schrift als gott-gewirkte Autorität, sondern auch Aussagen der Kirchenväter, der Konzilien, päpstlicher Dekrete «und (seltener) die wertvollsten Traktate der Theologen»⁹ – sie wurden ebenso wie die Heilige Schrift als *Scriptura sacra* bzw. als *Divina Pagina* bezeichnet. Dieses Verständnis findet sich bis zur Zeit des Konzils von Trient.¹⁰ Andererseits hat bereits Thomas von Aquin zwischen der Autorität der Heiligen Schrift und der Autorität der Kirchenväter und Theologen eine klare Unterscheidung getroffen.¹¹

Der unbefangene Blick auf die Tradition ändert sich mit der Wende zum vierzehnten Jahrhundert: «Die Probleme einer theologischen Krieteriologie und einer Kritik der religiösen Erkenntnis werden von Duns Scotus, Heinrich von Gent und nach ihm von Gerhard von Bologna [...] auf eine neue Art weitergeführt.»¹² Dabei spielt die Frage, welche Autorität dem Papst

zukomme, eine besondere Rolle. Durch anti-kirchliche Strömungen und schließlich durch vorreformatorische Entwicklungen (John Wyclif und Jan Hus) werden «die Theologen gezwungen, den Wert der *traditiones* gegen die ersten Anzeichen eines exklusiven Biblizismus oder gegen die Kritik an der Kirche und ihrer geschichtlichen Erscheinung zu verteidigen.»¹³ Damit ist der *status quaestionis* erreicht, der in der Auseinandersetzung mit der Reformation besondere Schärfe erhält.

2. Die Kritik Martin Luthers – wo findet sich der wahre Glaube?

Wie schon in der Vorgeschichte so geht es auch in der Auseinandersetzung zwischen Martin Luther und den katholischen Theologen bzw. dem Konzil von Trient (1545–1563) um *traditiones*, um Traditionen im Sinn von Gebräuchlichkeiten bzw. kirchlicher Praxis. Angesichts unleugbarer kirchlicher Missstände erhebt Martin Luther mit seinem programmatischen Rekurs allein auf die Heilige Schrift Einspruch. Mit dieser Kritik stellt er das zeitgenössische kirchliche Leben mit seiner religiösen Praxis grundlegend in Frage. Er formuliert seine Kritik mit scharfer Polemik: alles, was nicht Gott zum Ursprung bzw. Autor hat, habe den Teufel zum Vater.¹⁴

Im Hintergrund der Kritik steht – so Yves Congar – eine neue Sicht des Verhältnisses von Gott und Geschichte: «Die protestantische Reformation neigt dazu, die irdische Gegenwart des Übernatürlichen auf die Schrift zu beschränken, so wie sie Gottes Handeln ... auf sein Wort beschränken wollte.»¹⁵ Und Congar fährt fort: «Der protestantische Grundsatz *Scriptura sola* hat zwar zu einem außerordentlich fruchtbaren Studium der heiligen Texte angeregt, hat aber das Verhältnis zu Gott auf den Glauben und auf die Erkenntnis beschränkt, und diese Erkenntnis selber auf das, was sich aus dem Text als solchem ergibt.»¹⁶ Damit sei schließlich die Grundlage dafür gelegt worden, dass der Protestantismus zur «Buchreligion»¹⁷ wurde. Nicht mehr die Kirche mit ihrer breiten Überlieferung ist der Ort des Glaubens, sondern die persönliche Beziehung zu einem Buch.

Die Antwort auf die kirchlichen und theologischen Herausforderungen durch die Reformatoren kommt spät. Das Konzil von Trient hält im Dekret *Über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen* (1546) fest, dass die authentisch christliche Wahrheit und Lehre «in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen [*traditiones*] enthalten sind» (DS 1501). Die Ausführungen des Konzils haben prinzipiellen Charakter und lassen vieles offen. Bei den *traditiones* hat das Konzil freilich nicht alle kirchlichen Gebräuchlichkeiten im Blick, sondern nur jene, die auf Christus oder die Apostel zurückgeführt werden können. Außerdem hat das Trienter Konzil die aktive Rolle des kirchlichen Lehramtes für die Auslegung der Heiligen Schrift betont (vgl. DH 1507) und damit eine Entwicklung

eingeleitet, die Jahrhunderte später zur Gleichsetzung von Tradition und päpstlichem Lehramt führen wird: «La traditione sono io – die Tradition bin ich» (Pius IX.).¹⁸

In der Zeit nach dem Tridentinum haben die kontroverstheologischen Auseinandersetzungen dazu geführt, dass sich von Schrift und Tradition eine vergrößerte Vorstellung breit gemacht hat. Nicht mehr das Evangelium wurde – wie in Trient (vgl. DH 1501) – als die einzige Quelle der Heilswahrheiten, sondern Schrift und Tradition werden in einem typisch neuzeitlichen Positivismus¹⁹ als zwei voneinander unabhängige «Quellen» (fontes) angesehen, aus denen die Kirche bzw. ihr Lehramt den Glaubensinhalt schöpfen kann.

3. Die Entdeckung der Geschichtlichkeit und die «lebendige Tradition»

Wie bei anderen Themen so finden sich in der sog. Katholischen Tübinger Schule auch im Hinblick auf die Tradition neue Akzente. Dafür steht das Stichwort der «lebendigen Tradition». Dieser Begriff ist nicht neu²⁰, aber mit dem Aufkommen des historischen Bewusstseins bzw. mit dem Wissen um die Geschichtlichkeit aller Erkenntnis und ihrer sprachlichen Fassung wird er in der Theologie der Tübinger Schule «zu einer ihrer Hauptthesen.»²¹ Dabei ist besonders Johann Adam Möhler († 1838) zu nennen. Er wendet sich gegen Vereinfachungen in den Schulbüchern und entwirft einen theologisch tief verankerten Traditions-Begriff. Bei der Tradition handelt es sich – so fasst Yves Congar die Position des Tübingers zusammen – «um ein bestimmtes Verständnis der gesamten ursprünglichen Gabe [Gottes], wie es sich in der vom Heiligen Geist beseelten Kirche herausbildet.»²² Tradition ist also die Offenbarung Gottes in ihrer vom Geist Gottes gewirkten und sich entwickelnden Präsenz in der Kirche.

Ausgehend von einer ganz anderen Fragestellung hat auch John Henry Newman († 1890) mit seinem *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845) Wesentliches zur Entwicklung des Traditions-Verständnisses beigetragen. Er setzt sich kritisch mit Vinzenz von Lerin und seinem *quod semper, ubique et ab omnibus* auseinander und entwirft eine eigenständige Vorstellung, wie sich die christliche Lehre in Kontinuität und Brüchen entwickelt hat – ein zukunftsweisender Entwurf, der aber in seiner Eigenständigkeit nur langsam an Einfluss gewonnen hat.

Schließlich ist auch die *Römische Schule* der Jesuiten zu nennen, die den Traditionsbegriff nicht zuletzt im Anschluss an Möhler profiliert hat.²³ Zu nennen sind vor allem Carlo Passaglia († 1859), sein Schüler Clemens Schrader († 1875) und Johann B. Franzelin († 1886), bei dem die «Traditionslehre der Römischen Schule ihre Zusammenfassung und klarste Dar-

stellung gefunden»²⁴ hat. Ähnlich wie bei Möhler geht es bei Passaglia und Schrader nicht um Kontroverstheologie, auch nicht um methodologische Vorfragen, sondern sie entwerfen eine veritable «Theologie der Tradition»²⁵, in der Tradition – so Kasper – als «das von den Aposteln verkündete und bezeugte Evangelium Christi» verstanden wird, «insofern es in der Kirche weiterbezeugt und weitergegeben wird».²⁶ Franzelin knüpft mit seinem Werk *De divina traditione et scriptura* (1870) zwar bei Passaglia und Schrader an, aber er verknüpft die Lehre von der Tradition mit der Frage, wie der Glaube zugleich als freie Gnade Gottes und intellektuell vertretbare Entscheidung des Menschen gedacht werden kann.²⁷ Dabei hat Franzelin die Tradition stark mit dem kirchlichen Lehramt verknüpft.

Was die Vorstellung einer «lebendigen Tradition» betrifft, ist schließlich noch Yves Congar († 1995) zu nennen. Auch für ihn ist Tradition ein lebendiges Geschehen und nicht eine Summe von Sätzen; und dieses Geschehen ist ein nach vorne offener Prozess. Tradition verlange daher nicht nur Treue zum Ursprung, sondern auch «Treue zur Zukunft».²⁸ In einer entschieden geschichtlichen Perspektive unterscheidet Congar die Tradition als ganze von ihren konkreten Manifestationen, den Traditionen.²⁹ Dabei ist für Congar die Einsicht leitend, dass Tradition nicht ohne menschliches Subjekt gedacht werden kann, das im Verstehen und Formulieren durch konkrete biographische und gesellschaftliche Umstände geprägt ist.³⁰ Deshalb müsse «Bewahrung des Gleichen» etwas anderes sein als die «Wiederholung des Gleichen»³¹. Indem sich aber die Kirche auf die Zeitumstände einlässt, entfaltet sich die Tradition und macht «die Aktualität Jesu Christi deutlich».³²

4. Die ökumenische Herausforderung und das Zweite Vatikanische Konzil

Im 20. Jahrhundert hat sich im Zuge der Bemühungen in der Ökumene selbstverständlich auch die Frage gestellt, ob und wie es in der kontroverstheologischen Thematik des Verhältnisses von Schrift und Tradition zu einer Annäherung kommen könne. Auf katholischer Seite hat der Tübinger Theologe Josef Rupert Geiselmann († 1970)³³ eine Annäherung versucht. Er vertritt die These, dass die zu seiner Zeit dominierende Vorstellung, der authentische Glaube sei auf Schrift und Tradition wie auf zwei Quellen verteilt, nicht zwingend sei. Als Begründung verweist er auf das Konzil von Trient, das ursprünglich festgestellt hat, die Wahrheit und Lehre des Evangeliums seien teils (*partim*) in geschriebenen Büchern und teils (*partim*) in ungeschriebenen Überlieferungen enthalten. Das Konzil hat aber das «partim – partim» durch ein einfaches «et» ersetzt. Deshalb könne man die Auffassung vertreten, dass die für den Glauben wesentlichen Aussagen in der Heiligen Schrift enthalten seien.

Noch während des Zweiten Vatikanischen Konzils hat Joseph Ratzinger, in seinem Aufsatz «Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs» diesen Schritt Geiselmanns als «einen erheblichen sachlichen Fortschritt»³⁴ gewürdigt. Zugleich aber verweist er darauf, dass diese These mit «Fragwürdigkeiten» verbunden ist, «die es unmöglich machen, bei ihr stehenzubleiben.»³⁵ Um weiter zu kommen, müsse hinter die «positiven Quellen Schrift und Überlieferung zurückgegriffen werden [...] auf deren inneren Quell: die Offenbarung».³⁶ Dabei werde ein «Überhang von Offenbarung über Schrift» sichtbar, und diesen Überhang «nennen wir »Überlieferung«».³⁷

Mit Congar und Ratzinger sind Neuansätze genannt, auf die das Zweite Vatikanische Konzil aufbauen konnte. Ursprünglich sollte die herkömmliche Lehre von Schrift und Tradition in einem Dokument *De fontibus revelationis* bekräftigt werden. In einer zeitweise dramatischen Debatte wurde aus dem Entwurf die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* (1965), die noch vor der Weitergabe der Offenbarung die Offenbarung selbst zum Thema gemacht hat. So wird schon allein durch die Abfolge des ersten und zweiten Kapitels die Unterscheidung von Offenbarung und ihrer Bezeugung bzw. Weitergabe strukturell festgeschrieben. Schrift und Tradition sind der Offenbarung nachgeordnet und bezeugen sie. Bedeutsam ist die Einsicht des Konzils, dass es in der Offenbarung und damit auch in ihrer Weitergabe nicht nur um satzhafte Wahrheiten geht, sondern um die Mitteilung göttlichen Lebens.

In diesem Rahmen wendet sich das Konzil dem Thema Tradition zu. Die damals üblichen Antworten genügen nicht mehr. So hat das Konzil einen umfassenden Begriff der Weitergabe (*transmissio*) der Offenbarung entwickelt, der das gesamte Leben der Kirche in seiner zeitlichen Erstreckung umfasst – einschließlich der Heiligen Schrift. Demnach führt die Kirche «in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt.» (DV 8) Überlieferung wird als umfassendes Geschehen verstanden, das nicht nur Texte, sondern auch das gesamte Leben der Kirche und ihre Liturgie umfasst. Ja, sie kennt einen «Fortschritt» (*proficit*), in ihr wachse «das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte» (DV 8).

Das Konzil versteht die Tradition nicht als etwas Eigenständiges, sondern Schrift und Tradition sind «eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil.» (DV 9) Sie können nicht getrennt werden, sind aber deutlich unterschieden: Die Heilige Schrift – so das Konzil – «ist Gottes Rede», die Überlieferung «aber gibt das Wort Gottes [...] unversehrt [...] weiter» (DV 9). Zusammenfassend wird man Ratzinger Recht geben: Das Konzil versteht das Verhältnis von Schrift und Tradition «nicht im Sinne eines mechanischen Nebeneinander, sondern im Sinn eines organischen Ineinander».³⁸

So hat das Zweite Vatikanum, vorbereitet durch die Tübinger und die Römische Schule, ein breites, geschichtliches Verständnis der Tradition entwickelt, das man als sakramental bezeichnen kann³⁹: Die vielfältigen Bezeugungen des Glaubens (Traditionen) stehen für die Tradition als übergreifenden Zusammenhang der Weitergabe des Glaubens. Damit ist nicht zuletzt eine exklusive Verknüpfung von Lehramt und Tradition überwunden.⁴⁰ Und so wird schließlich auch Kritik an den greifbaren Manifestationen der Tradition möglich – ein Aspekt, den Ratzinger im Konzil noch vermisst hat.⁴¹

Auf dieser Basis ist es auch im ökumenischen Dialog zu einer Annäherung gekommen. So spricht z.B. das Dokument *Die Apostolizität der Kirche* (2006) im Blick auf Schrift und Tradition von einer «weitgehenden Übereinstimmung» und einer «Einheit in Verschiedenheit».⁴² Das ist möglich, weil auch auf lutherischer Seite zugestanden wird, dass es nicht nur menschliche Traditionen gibt⁴³, sondern auch eine Tradition, die in Glaubensbekenntnissen, altkirchlichen Verwerfungen von Häresien und Aussagen der Kirchenväter, die «Zeugen der wahren Auslegung der Schrift sind»⁴⁴, verbindliche Ausdrucksform des Glaubens ist.

5. Tradition, Traditionen und Heilige Schrift heute

Das Verständnis der Tradition hat eine wechselvolle Geschichte durchlaufen. Im 20. Jahrhundert konnten die Engführungen und Aporien der nachreformatorischen Kontroverstheologien überwunden und (wieder) ein umfassender Traditionsbegriff gewonnen werden, der es möglich macht, Schrift und Tradition organisch zu verbinden. Innerhalb der Koordinaten des geschichtlichen Denkens hat sich so ein neues Paradigma ergeben, wie Tradition gedacht werden kann.

Ein erstes Kennzeichen dieses Paradigmas ist die Unterscheidung zwischen der Offenbarung und ihrer Bezeugung, und in weiter Folge zwischen *der Tradition und den Traditionen*, in denen sie fassbar wird. Damit ist die Einsicht verbunden, dass zwar die Bezeugungen (Traditionen) vorliegen, aber nicht einfach die Tradition selbst; diese ergibt sich im Zusammenspiel von Instanzen und Traditionen, wobei die Heilige Schrift und die Entscheidungen des Lehramtes in ihrer spezifischen Bedeutung durchaus beachtet werden.⁴⁵ Ein zweites Kennzeichen dieses Traditions-Verständnisses ist der *dynamische Charakter* der Tradition. Sie ist selbstverständlich der Treue im Glauben verpflichtet, aber sie schließt Glauben und Denken nicht in das Vergangene ein. Sie ist ein nach vorne offenes Geschehen. Sie kennt, so das Zweite Vatikanum, eine Entwicklung, und so strebt die Kirche «im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.» (DV 8)

Im Rahmen dieses Verständnisses der Tradition ist auch *ein legitimes Nebeneinander* unterschiedlicher Traditionen denkbar geworden, das bei aller Verschiedenheit die Einheit der Tradition nicht zerstört. Grundsätzlich kann es durchaus so etwas wie «versöhnte Verschiedenheit» geben. Allerdings: Wenn man mit dem Attribut «versöhnt» nicht nur das gute Auskommen der Vertreter dieser Traditionen meint, sondern eine grundsätzliche Nichtwidersprüchlichkeit in der Sache, dann stellt sich die Frage der Kriterien. Darüber gibt es freilich innerhalb der katholischen Theologie noch keine allgemeine Übereinstimmung.⁴⁶

Das geschichtliche Denken hat aber auch Rückwirkungen auf den Zugang zur Heiligen Schrift. Thesenhaft kann diese Einsicht so formuliert werden: Wenn man den Zugang zur Bibel als Heiliger Schrift und damit als verlässliches Wort Gottes (und nicht nur als ein religionsgeschichtliches Dokument) gewinnen will, dann ist das nur möglich, wenn man von der lebendigen Tradition ausgeht, in der sie entstanden ist und bis heute als Wort Gottes gelesen wird. Natürlich ist es denkbar, dass Menschen z.B. auf Grund ihrer Leseerfahrungen der Bibel intuitiv theologische Autorität zusprechen. Will man die Autorität der Bibel aber theologisch begründen, dann muss man sich auf den Glauben stützen, der in der christlichen Tradition lebendig ist. Es ist dieser Glaube, der der Bibel einzigartige Autorität zuschreibt und dazu ermutigt, dieses altorientalische Buch, das nicht nur fasziniert, sondern auch verstört, als Heilige (!) Schrift und Wort Gottes zu sehen und von ihm religiös und menschlich Belangvolles zu erwarten.

Die Tradition eröffnet aber nicht nur den Zugang, sie hält auch das Verstehen der biblischen Texte «im Rahmen», *insofern sie als Wort Gottes verstanden werden sollen*. Der protestantische Exeget Ulrich Luz hat überzeugend gezeigt, dass die historisch-kritische Exegese, deren Bedeutung unbestritten ist, bei der Auslegung der Schrift für sich allein (!) nicht «einen stabilen und konstatierbaren Sinn ihrer Texte» ergibt, sondern «zugleich Grundmomente seiner Destabilisierung».⁴⁷ Das gelte, so Luz, insbesondere dann, wenn man ein reformatorisches Schriftverständnis vertritt und den Sinn der Schrift ohne Einbeziehung der Tradition gewinnen will. Als Protestant akzeptiert Luz diese prekäre Situation. Aus katholischer Perspektive legt sich eine Alternative nahe: die Rehabilitation der Tradition. Gegen jede Tendenz, allein den historisch-kritisch erhobenen Sinn der Schrift als Basis theologischer Erkenntnisprozesse gelten zu lassen, ist an die Bedeutung der Tradition zu erinnern.⁴⁸ Im Sinn des Vatikanum II ist sie ja als umfassender Prozess der Vergegenwärtigung der Offenbarung und der Schriftauslegung zu verstehen. Als solche soll sie die historisch-kritische Auslegung nicht reglementieren oder zurechtbiegen, wohl aber über die historische Rekonstruktion hinaus den Zugang zum tieferen Sinn der Schrift als Wort Gottes eröffnen. Das Wissen um die jeweiligen Kompetenzen und Grenzen ist dabei unverzichtbar.⁴⁹

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. Dietrich WIEDERKEHR, *Das Prinzip der Überlieferung*, in: HFTh IV, 100–123.
- ² Vgl. zum Folgenden Yves CONGAR, *Die Tradition und die Traditionen*, Bd. 1, Mainz 1962; und den Überblick bei Rainer KAMPLING, *Tradition*, in: NHthG 4, 329–341 (Lit.).
- ³ KAMPLING, *Tradition* (s. Anm. 2), 332–333.
- ⁴ Ebd., 333.
- ⁵ Vgl. auch die analytische Darstellung bei Joseph RATZINGER, *Tradition – systematisch*, in: LThK² 10, 293–299.
- ⁶ Vgl. CONGAR, *Tradition* (s. Anm. 2), 116.
- ⁷ Ebd., 116.
- ⁸ Ebd., 118.
- ⁹ Ebd., 122.
- ¹⁰ Vgl. ebd., 124.
- ¹¹ Vgl. ebd., 123.
- ¹² Ebd., 125.
- ¹³ Ebd., 128.
- ¹⁴ Vgl. ebd., 174.
- ¹⁵ Ebd., 183.
- ¹⁶ Ebd., 186.
- ¹⁷ Ebd., 190.
- ¹⁸ Vgl. Joachim DRUMM, *Tradition – theologie- und dogmengeschichtlich*, in: LThK³ 10, 153–157, hier 154.
- ¹⁹ Vgl. RATZINGER, *Tradition – systematisch* (s. Anm. 5), 296–297.
- ²⁰ Vgl. CONGAR, *Tradition* (s. Anm. 2), 234.
- ²¹ Ebd., 235.
- ²² Ebd., 241.
- ²³ Walter KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg 1962, 588.
- ²⁴ Ebd., 594.
- ²⁵ Ebd., 588.
- ²⁶ Ebd., 590.
- ²⁷ Vgl. ebd., 595.
- ²⁸ So der treffende Buchtitel des Buches von Frere EMILE über das theologische Denken von Congar: *Treue zur Zukunft*, Freiburg 2014; zur Tradition vgl. vor allem 54–80.
- ²⁹ Ebd., 56–59.
- ³⁰ Ebd., 59.
- ³¹ Ebd., 77. Aus seiner Sicht der Tradition ergibt sich für CONGAR eine sehr kritische Sicht der »Denzingertheologie«. Er begründet das nicht nur mit dem, was fehlt, sondern auch mit der ungeschichtlichen Darstellung – vgl. ebd., 72–75.
- ³² Ebd., 61.
- ³³ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen*, in: Michael SCHMAUS (Hg.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123–206.
- ³⁴ Joseph RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: Karl RAHNER – Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Geschichte*, Freiburg 1965 (= Quaestiones disputatae 25), 25–69, hier 32.
- ³⁵ Ebd.
- ³⁶ Ebd., 33.
- ³⁷ So Joseph RATZINGER rückblickend in: *Aus meinem Leben*, Freiburg – München 1998, 130.
- ³⁸ Joseph RATZINGER, *Einleitung und Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in: LThK² 13, 498–528. 571–581; hier 523.

³⁹ Diese Sicht vertritt Walter KASPER in: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 72–100; vgl. auch DERS., *Theologie und Kirche*, Mainz 1999, 51–83.

⁴⁰ In DV 8 werden die Glaubenden, die glaubende und betende Kirche, die Kirchenväter und die Bischöfe genannt.

⁴¹ Vgl. RATZINGER, Kommentar (s. Anm. 38), 520.

⁴² *Die Apostolizität der Kirche*. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit 2006 in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Band 4 (2001–2010), hg. v. Johannes OELDEMANN – Friederike NÜSSEL – Uwe SWARAT – Athanasios VLETSIS, Paderborn – Leipzig 2012, Nr. 449.

⁴³ Ebd., Nr. 445.

⁴⁴ Vgl. ebd., Nr. 446.

⁴⁵ Vgl. dazu Max SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, in: DERS., *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg 1988, 79–104, bes. 101–104. Vgl. außerdem Bernhard KÖRNER, *Orte des Glaubens – loci theologici*, Würzburg 2014, bes. 196–205.

⁴⁶ Vgl. Peter NEUNER, *Ökumenische Theologie*, Darmstadt 1997, 289–291.

⁴⁷ Ulrich LUZ, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft*, in: NTS 44 (1998) 317–339, 321.

⁴⁸ Vgl. dazu nicht zuletzt die Anweisung der Offenbarungskonstitution, dass die Schrift «unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche» (DV 12) auszulegen sei – kein Zugeständnis an Traditionalisten, sondern eine hermeneutische Notwendigkeit – wenn es um ihren Charakter als Wort Gottes geht.

⁴⁹ Dabei ist auch an SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung* (s. Anm. 45), 99 und RATZINGER, *Ein Versuch* (s. Anm. 34), 60 zu erinnern, die von einem wechselseitigen Wächteramt von Exegese und Tradition bzw. Lehre der Kirche sprechen.

ABSTRACT

Between Archives and a Vital Process: The Development of the Term «Tradition». The importance of tradition derives from the fact that the origin of faith and the church lies in a series of historical events with its climax in Jesus Christ. At the same time these events in the past are understood as a revelation of universal importance and interest. Therefore tradition can be understood as the necessary bridge between these events and the respective presence. Several crises provoked theological reflection on tradition. Especially important was the fundamental criticism of tradition as a means of theological insight by Protestant theology. The following discussion led to a one-sided view of tradition as a kind of «box» containing revealed truth. In the late 19th and 20th century the development of theological reflection, confirmed by the Second Vatican Council, has recovered an integral understanding of tradition as a vital process representing revelation and enabling its contemporary understanding.

Keywords: tradition – reformation – Second Vatican Council – historicity

PETER HENRICI · BRIG

DIE TRADITION: WISSEN CHRISTI IM LEHREN DER KIRCHE

Maurice Blondels «Geschichte und Dogma» neu gelesen

«Traditionell» meint im Alltagsverständnis das Gegenteil von «neu». Man bekämpft Neuerungen durch Berufung auf das Traditionelle; man entwertet Traditionelles durch dem Hinweis auf etwas Neues. Ganz anders im kirchlichen Sprachgebrauch. Da werden die vielfachen Neuerungen, die die Kirchen- und Dogmengeschichte mit sich gebracht hat, durch den Hinweis auf die Tradition beglaubigt. Die Tradition soll etwas, das sich nicht aus dem Wortlaut der Schrift ergibt, als ebenso glaubwürdig wie die Schrift, geradezu als schriftgemäß erweisen. Die beiden von den Piuspäpsten verkündeten Dogmen, die Unbefleckte Empfängnis Marias und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel, und auch die vom ersten Vatikanum verkündete Unfehlbarkeit des Papstes waren in der Schrift so nicht zu finden. Erst nach jahrhundertelanger kirchlicher Praxis und theologischem Ringen konnten sie verkündet werden «auf Grund der Tradition». In ihnen hat sich das vom Tridentinum verkündete «Schrift und Tradition» gegen das reformatorische *sola scriptura* durchgesetzt.

Doch schon die ersten christologischen und pneumatologischen Aussagen der Konzilien waren aus der Schrift allein nicht zu erweisen. Die Konzilien, die stets der Verteidigung des überlieferten, «traditionellen» Glaubens dienten, haben fast immer etwas «Unerhörtes», etwas «Neues» ausgesagt. Mehr als einmal hat das den erbitterten Widerstand der Traditionalisten wachgerufen. Das II. Vatikanische Konzil macht da keine Ausnahme und der Streit um das Lehrschreiben *Amoris laetitia* auch nicht.

Tradition im kirchlichen Verständnis mag geradezu als Sphinx erscheinen, wenn man sie als Kronzeugin gegen die Traditionalisten ins Feld führt.

PETER HENRICI SJ, geb. 1928, emeritierter Weihbischof des Bistums Chur in Zürich, zuvor Ordinarius für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Man behauptet, das Neue, das Unerhörte entspreche dem Althergebrachten. Wie ist ein solcher Brückenschlag zwischen Schrift und aktuellem Lehramt möglich? Wie lässt sich kirchliche Tradition verstehen?

I

Ein katholischer Philosoph hat vor etwas mehr als hundert Jahren intensiv darüber nachgedacht. Er setzte sich dabei mit zwei Denkrichtungen auseinander, die, leicht abgewandelt, nichts von ihrer Aktualität verloren haben. Deshalb bleibt Maurice Blondels *Geschichte und Dogma*¹ auch heute noch lesenswert; eine zweite deutsche Übersetzung erschien vor wenigen Jahren.² Blondels Schrift war die Frucht einer kurzen, aber intensiven Korrespondenz mit Alfred Loisy und mit einigen seiner Befürworter und Gegner.³ Loisy, Priester und Orientalist, war fasziniert von den Errungenschaften der historisch-kritischen Methode. Er versuchte deshalb, in einer «historischen Apologetik» die dogmatischen Aussagen des Christentums mit den einschränkenden Ergebnissen der Biblexegese zusammenzubringen. Diesem modernistischen Gedankengut hielten andere ihre neuscholastische Lehrbuchtheologie entgegen, konnten aber das von Loisy aufgegriffene Problem nicht lösen. Die Lösung, so Blondel, findet sich in der richtig verstandenen kirchlichen Tradition. Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit den beiden sich bekämpfenden Denkrichtungen mündet seine Schrift deshalb in eine philosophisch und theologisch vertiefte Darstellung der Tradition.

Vor Jahren habe ich einmal geschrieben, der Modernismus mute uns heute so veraltet an wie der Eiffelturm. Der Eiffelturm aber fasziniert auch heute noch die Massen und zieht jedes Jahr mehrere Millionen Besucher an. So sind auch heute noch zwei Denkrichtungen aktuell, die seinerzeit die Modernismuskrise bestimmt haben: Einerseits und leichter fassbar das antimodernistische Denken, die klassische Schultheologie, die Blondel mit einem von ihm geprägten Neologismus⁴ als «Extrinsezismus» kennzeichnet. Wir würden heute ein solches Denken eher als «Fundamentalismus» bezeichnen. Dieser versteht geschichtlich gewordene Texte wortwörtlich und geschichtslos und betrachtet sie als unverrückbaren Ausdruck der Wahrheit. Neben dem klassischen, weitgehend obsolet gewordenen biblischen Fundamentalismus, der an der Verbalinspiration der Schrift festhält, wäre heute der dogmatische oder lehramtliche Fundamentalismus zu nennen. Für ihn enthält beispielsweise der «Katechismus der Katholischen Kirche» die absolute, unverrückbare und unhinterfragbare Wahrheit, die man nur wörtlich wiederholen kann.

Gegen den Fundamentalismus trat der modernistische «Historizismus» auf, ein ebenfalls von Blondel geprägter Neologismus, der sich heute eingebürgert hat. Seine Ansichten werden heute, vielfach unbewusst, von nicht wenigen Gläubigen übernommen. Man stellt, wie Loisy, einen Graben zwischen dem historischen Jesus von Nazareth und dem Christus des Glaubens fest⁵ (was zu einer Art Neo-Arianismus führen kann) und will dann diesen Graben durch «Spiritualität» oder «Mystik» überwinden, durch einen unmittelbaren persönlichen Zugang zu Jesus Christus. Doch so macht man das Christentum, wie Blondel einmal bemerkt, zu einer der vielen Formen von Religion (Schleiermacher lässt grüßen), während in Wirklichkeit «die Religion auf das Christentum als auf ihre vollkommene Verwirklichung» ausgerichtet ist.⁶

In der Auseinandersetzung mit den beiden genannten Denkrichtungen, namentlich mit Loisy's scharfsinnigen Thesen, gewinnt Blondels Verständnis der Tradition Präzision und Stringenz. Die umfangreichen ersten zwei Teile seiner Schrift sind dieser doppelten Auseinandersetzung gewidmet. Als Philosoph weist er vor allem auf das methodologische Ungenügen der beiden Denkrichtungen hin; als christlicher Philosoph aber lässt er sich gegenüber Loisy auch auf eine theologische Argumentation ein. Im Briefwechsel war er zur Einsicht gekommen, dass es Loisy nicht so sehr um Methodenfragen ging, als vielmehr um die Person Jesu Christi und um den Glauben an ihn.⁷ Das machte eine Auseinandersetzung mit ihm umso dringlicher, nicht zuletzt, weil die Tradition in Blondels Verständnis nur heilsgeschichtlich und christologisch einsichtig zu machen und zu begründen ist.

II

So müssen wir zunächst Blondels philosophisch-methodologische Kritik des Extrinsezismus und Historizismus betrachten, die die Negativfolie für sein Traditionsverständnis abgibt.

1.) Der Extrinsezismus/Fundamentalismus war relativ leicht zu widerlegen; Blondel hatte ihn schon acht Jahre zuvor in seinem «Brief über die Apologetik»⁸ ausführlich kritisiert. Gegenüber dem Modernismus weist diese Denkform einerseits die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese unhinterfragt zurück und lässt keinerlei Hermeneutik zu⁹, während sie anderseits in einer Art Fideismus¹⁰ den Sprung von den biblischen Fakten zu den Glaubenswahrheiten durch den Verweis auf das Lehramt rechtfertigt, aber auch dadurch, dass sich die dogmatischen Wahrheiten durch eine Schlussfolgerung von den biblischen Fakten ableiten lassen. Blondel wendet dagegen ein, eine solche Ableitung mache aus geschichtlichen biblischen Aussagen logische Obersätze:

Weil man in den Fakten nicht ihr wirkliches Sein suchte, sondern eine engstirnige Ideologie, hat man alles aufs Spiel gesetzt. Die lebendige Glaubenslehre hat man in Binden eingezwängt, die sie einem Toten gleichen lassen. Die Geschichte hat man dazu verdammt, nicht mehr als eine Allegorie zu sein, an der man dann den ganzen Realismus des christlichen Lebens aufhängen möchte. Doch an einen an die Wand gemalten Nagel kann man immer nur eine gemalte Kette aufhängen.¹¹

2.) Im Gegensatz zu diesem Doketismus¹² will der Historizismus den biblischen Fakten ihr geschichtliches Gesicht und Gewicht zurückgeben. Ihm gegenüber verweist Blondel auf den Unterschied zwischen Historie und Geschichte.¹³ Was der Historiker aus den Dokumenten erheben kann, ist bestenfalls das Zeugnis, dass die Zeitzeugen über ihr Erleben hinterlassen konnten¹⁴, nicht aber die wirkliche, von den Menschen gelebte Geschichte in all ihren auch moralischen und metaphysischen Dimensionen:

Demnach darf man nie meinen, mit der historischen Wissenschaft allein ein Faktum voll erfassen zu können, etwas, das nur ein Faktum und das ganze Faktum wäre. Jedes Kettenglied und die ganze Kette beinhalten auch psychologische und ethische Probleme, wie sie sich in jedem, auch dem unscheinbarsten Tun und in jedem, auch dem einfachsten Zeugnis finden [...]. Die wirkliche Geschichte besteht aus menschlichen Schicksalen, und jedes Menschenleben ist Metaphysik im Vollzug.¹⁵

Mehr noch: Der Historiker stülpt, mehr oder weniger unbewusst, aber ebenso unvermeidlich, dem in den Dokumenten Feststellbaren sein eigenes Wissen, seine besondere Sichtweise und damit auch eine Ausdeutung über:

Was man für reine Feststellungen hält, sind oft nur Kunstbauten. Der Beobachtende, der Berichterstatter ist stets mehr oder weniger ein Dichter; denn dem, was er sieht, unterstellt der Zeuge ein Tun, ein Seele, damit das Faktum überhaupt etwas Sinnvolles ist; dem Zeugen und seinem Zeugnis unterstellt der kritische Historiker eine Deutung, einen Wechselbezug, eine Zusammenschau, wodurch sie erst zu einem geschichtlichen Inhalt werden; hinter diesen kritisch erhobenen Daten steht für den Geschichtswissenschaftler eine Gesamtschau. Das aber heißt, dass der Mensch mit seinen Überzeugungen, seinen metaphysischen Ideen, seinen religiösen Lösungen alle untergeordneten wissenschaftlichen Untersuchungen mitbedingt, so sehr er sich selbst von diesen bedingen lässt.¹⁶

Am schwersten wiegt bei dieser unvermeidlichen Ausdeutung, dass der Historiker geneigt sein kann, aus seinen Erwägungen all das auszuschließen, was er als seinem Fachgebiet fremd betrachtet oder gar, bewusst oder unbewusst, als schlechthin unglaubwürdig oder unvorstellbar. So kann «aus der positiven Historie eine negative Theologie» werden.¹⁷

3.) Soweit, kurz gefasst, Blondels methodologische Kritik. Nun kommt er zum Kern der Sache. Loisy wusste, dass seine historisch-kritische Auslegung der Evangelien die klassische Apologetik unmöglich machte, die von ge-

schichtlich bezeugten Wundern auf den göttlichen Ursprung der Botschaft schloss. Deshalb entwarf er eine neue Apologetik, die von der historischen Tatsache ausging, dass sich das kirchliche Leben durch die Jahrhunderte hindurch erhalten hat. Nur mit göttlicher Hilfe sei das möglich gewesen.

Auch gegen diese Argumentation muss Blondel einen schwerwiegenden Vorbehalt anbringen. Loisy sieht wiederum nur die Historie der Kirche, und er will seinen Beweisgang darauf abstützen. Doch historisch lassen sich die in der Kirchengeschichte auftretenden Phänomene, namentlich die Dogmen, nur *evolutionistisch* verstehen, als nach und nach, nicht zuletzt auf äußeren Druck hin, sich ergebende Neuerungen; man kann sie nicht als organische *Ausfaltung* des ursprünglich schon Gegebenen betrachten:

Der Historizismus neigt folglich dazu, den ganzen Inhalt der Geschichte in einer *Evolution* zu suchen, die unter dem Druck aller zusammenwirkenden Kräfte der Welt die Abfolge der Ereignisse bestimmt [...] und er wird darin auch EINE *logische Ausfaltung* [*développement*] aufzeigen, doch ohne eine vorausgehende und begleitende Endursache erkennen oder postulieren zu können, von der die geschichtliche Abfolge DIE *organische Ausfaltung* wäre.¹⁸

Mit dieser philosophischen, im Deutschen kaum adäquat wiederzugebenden Unterscheidung zwischen *évolution* und *développement* erklärt Blondel den Unterschied zwischen der dem Historiker zugänglichen Kirchengeschichte und der nur im Glauben erkennbaren Heilsgeschichte. Die Heilsgeschichte, die sich im Leben der Kirche fortsetzt, ist die organische Ausfaltung des in Christus Gegebenen. Dieses ist weit mehr, als was die ersten Zeugen erfassen und aussagen konnten. Hier hat das richtige Verständnis der Tradition anzusetzen. Kirchliche Tradition gibt es nur als Fortsetzung der Heilsgeschichte. Ohne auf Blondels weitere Auseinandersetzung mit Loisy einzugehen, können wir uns deshalb Blondels Darstellung der Tradition zuwenden, die sich im dritten Teil der Abhandlung findet.

In diesem dritten Teil ergänzt und stützt das Wissen des Gläubigen die Kompetenz des Philosophen.

III

1.) Als erstes war das ungenügende Verständnis der Tradition abzuwehren, das sowohl der Fundamentalismus wie der Historizismus vertraten. Tradition ist keine «mündliche Weitergabe» von Wahrheiten, Anweisungen oder Informationen, die sich ebenso gut schriftlich weitergeben ließen. Wäre sie nicht mehr als das, nützte die Tradition wenig, und sie hätte kaum Gewicht:

Der lange Abstand, der uns von den Ursprüngen trennt, die erfinderische Untreue des kollektiven Gedächtnisses [...], die Entwurzelung des modernen Lebens, das den Sinn für Herkunft verliert, die Gewohnheit, alles schriftlich und gedruckt

festzuhalten, in einem Gedächtnis auf Papier: Führt all das nicht zu einem zunehmenden Verlassen der Überlieferungen und zum Absterben der eigentlichen Tradition?¹⁹

Etwas Ähnliches ist von dem zweifellos nützlichen Rückgriff auf das Zeugnis der Kirchenväter über den Glauben der frühen Christenheit zu sagen und auch von allem, was sich kirchengeschichtlich erheben lässt. Auch da handelt es sich immer um etwas ausdrücklich Gesagtes oder Getanes, das dann schriftlich festgehalten wurde. Der Rückgriff auf die Tradition unterschiede sich da kaum von der Arbeit eines Ethnologen, der alten Volksbräuchen oder Volksliedern nachgeht. Die kirchliche Tradition ist kein vertraulich weitergereichtes Geheimwissen und auch keine Sammlung überkommener Gebräuche; sie zeigt Neues auf:

Diese bewahrende [*conservatrice*] Kraft ist zugleich befördernd [*conquérante*] [...]. Sie entdeckt und formuliert Wahrheiten, von denen die Vergangenheit lebte, ohne sie ausdrücklich ins Wort bringen oder definieren zu können [...]. Sie bewahrt vom Vergangenen nicht so sehr das auf, was sich begrifflich festhalten lässt, sondern seine lebendige Wirklichkeit.²⁰

So, und erst so verstanden ist die Tradition mehr als die Schrift. Sie fügt nicht nur Ungesagtes zur Schrift hinzu; sie legt die Schrift aus, ohne sich vom Text eingrenzen zu lassen. Eine erste Beschreibung der Tradition kann deshalb lauten:

Die Tradition bringt Elemente zum Bewusstsein, die bis anhin mehr in den Tiefen des Glaubens und des Glaubenslebens ruhten, als ausgesprochen, weitergegeben und überdacht wurden. Folglich ist diese bewahrende und beschützende Kraft zugleich auch erhellend und erneuernd [*instructive et initiatrice*]. Liebevoll dem Vergangenen zugewandt, wo ihr Schatz liegt, geht sie auf die Zukunft zu, wo sie ihr Eroberungsgut und ihr Licht findet. Auch wo sie etwas *entdeckt*, empfindet sie es bescheiden als ein getreuliches *Wiederfinden*. Sie braucht nichts Neues zu erfinden; denn in ihrem Gott und ihrem Alles besitzt sie es schon. Sie wird uns jedoch immer wieder Neues lehren, indem sie aus implizit Gelebtem explizit Erkanntes macht.²¹

Daraus ergibt sich eine weittragende Folgerung, die den Dialog mit Loisy weiterführt:

So paradox eine solche Behauptung scheinen mag, darf man doch festhalten, dass die Tradition die Zukunft vorwegnimmt und sich anschickt, diese Zukunft durch ihr Bemühen um Treue zur Vergangenheit zu erhellen [...] Sie dient dazu, uns auch gegenüber der Schrift, auf die sie sich in frommer Ehrfurcht stützt, eine gewisse Freiheit zu geben. Sie hilft uns, ohne uns ausschließlich auf Texte stützen zu müssen, zum wirklichen Christus zu gelangen, den kein literarisches Abbild auszuschöpfen oder gar zu ersetzen vermag. Folglich erscheint auch das Evangelium nur als ein

Teil des Glaubensgutes, nicht als sein Ganzes. So gottgegeben der Text ist, können wir die ganze Glaubenslehre und unseren ganzen Glauben doch nicht auf ihn allein abstützen.²²

Blondel schließt daraus ein Doppeltes: Die Kirche kann, wie Spinoza von der Wahrheit sagte, *index sui* genannt werden²³: eine sich selbst und damit auch ihre Aussagen rechtfertigende Wirklichkeit; sie hat ja, was sie sagt, in jahrhundertelanger Praxis verifiziert. Daraus folgt, zweitens, dass nur der die kirchlichen Dogmen richtig verstehen kann, der in der Gemeinschaft der Kirche steht und sich auf ihren Traditionsstrom einlässt.

2.) Wie lassen sich diese Aussagen rechtfertigen? Gegenüber dem Fundamentalismus, der nur feststehendem, schriftlich festgehaltenem Glaubensgut zustimmt, und gegenüber dem Historizismus, für den die kirchlichen Dogmen nur «aufeinander getürmte Neuerungen» sind,²⁴ betont Blondel, dass sich die Kirche in ihrem Lehren weder auf gelehrte Forschung (Historizismus) noch auf dialektische Ableitungen (Fundamentalismus) stützt, und auch nicht «auf eine Art mystischen Empirismus» (die Apologetik Loisy's). Sie bewegt sich nicht vorwiegend oder ausschließlich auf intellektueller Ebene; die moralische und religiöse Dimension des menschlichen Lebens, die viel Unterbewusstes und nicht voll ausdrücklich zu Machendes enthält, ist für sie noch wichtiger.

Damit ist Blondel in seinem Element. Seine Philosophie des Tuns (*philosophie de l'action*) will gerade die Unterschichten des menschlichen Tuns ans Licht heben und sie als vernunftgemäß aufzuzeigen. Vier Jahre vor «Geschichte und Dogma» hat er auf dem ersten Internationalen Philosophischen Kongress eine «Logik des sittlichen Lebens» vorgelegt²⁵, und im gleichen Sinn weist er jetzt auf drei Einsichten hin, die die Philosophie des Tuns vermittelt.

Als erstes: «Was ein Mensch nicht voll verstehen kann, das kann er ungeschmälert tun.»²⁶ Das Wort Gottes «bewahren», im biblischen Sinn, heißt vor allem, seine Anweisungen in liebendem Gehorsam befolgen. Aus diesem Gehorsam ergibt sich unter der Führung des Heiligen Geistes eine tiefere Einsicht in das Gotteswort. Blondel kann dafür auf Joh 15,23–26 verweisen, und er hat schon gegenüber Loisy darauf hingewiesen, dass die Apostel zweifellos nicht die ganze Lehre Christi erfassen konnten, «non potestis portare» (Joh 16,12)²⁷, dass sie jedoch aus Liebe zu Jesus das Richtige getan haben und dieses Tun weitergaben.

Das war entscheidend, weil, zweitens, in jedem menschlichen Tun auch Gott am Werk ist. Die Lehre vom *concursus divinus* war unter den Namen des «Einen Notwendigen» der Gipfelpunkt, auf den Blondels Phänomenologie des Tuns abzielte.²⁸ Daraus folgte er, dass unsere Gottbezogenheit nur im gehorsamen, rituellen und sakramentalen Tun ausdrücklich zu machen ist.²⁹

Zum dritten, und vorher noch, stehen wir in unserem Tun immer und unvermeidlich in Beziehung zu andern Menschen, die, bewusst oder unbewusst, unser Tun mitbedingen, während wir umgekehrt mit unserem Tun die menschliche Gemeinschaft und Gesellschaft mitgestalten.³⁰ Im Blick auf die Tradition heißt das, dass das christliche Leben und die kirchliche Lehre nur in der Einbindung in die Kirche (und damit in die Heilsgeschichte) verstanden werden können:

Wenn wir vor den Texten und Fakten allein gelassen wären, könnten wir aus ihnen die Dogmen nie ableiten, obwohl sie in ihnen enthalten sind, so wenig wie wir eine Pflanze nach ihren Keimblättern bestimmen können [...]. Ohne die Kirche vermöchte der Gläubige die echte Schrift Gottes in der Bibel und in seinem Herzen nicht zu entziffern; doch wenn nicht jeder Gläubige etwas Weniges zum Leben der Gemeinschaft beitrüge, wäre der Organismus nicht durch und durch lebendig und geisterfüllt. Das unfehlbare Lehramt ist die höhere und wahrhaft geistliche Garantie für einen Lebensvollzug, dessen natürliche Grundlage das Zusammenspiel aller Kräfte aller Christen und der ganzen Christenheit ist.³¹

3.) Mit diesem Hinweis auf das Leben der Kirche, des Mystischen Leibes Christi, ist Blondel von seinen philosophischen Erörterungen zu einer Glaubensaussage übergegangen. Die unabdingbare Kirchlichkeit der Tradition war das Erste und Grundlegende, das Blondel Loisy, aber auch den Fundamentalisten entgegenzuhalten hatte: ihr Fehler sei mangelnde Kirchlichkeit. Daran schließt er jetzt zwei vertiefende Überlegungen an, die für das richtige Verständnis der Tradition entscheidend seien. Auch sie haben Blondels Denken hintergründig schon immer bestimmt.

Eine erste Überlegung betrifft den Unterschied zwischen der unvermeidlich immer eingeschränkten Offenbarung (*révélation*) und der über alle Grenzen hinausreichenden Erlösung (*rédemption*). Schon bei der Auseinandersetzung mit Loisy hatte Blondel, angesichts der immer eingeschränkten Möglichkeiten menschlicher Kommunikation, einmal bemerkt, dass «selbst die Offenbarung das Geheimnis Gottes nicht verletzen kann».³² Jetzt soll der Unterschied zwischen Offenbarung und Erlösung darauf hinweisen, dass es die Aufgabe der Tradition ist, unser immer eingeschränktes Offenbarungsverständnis mehr und mehr auf das Allumfassende der Erlösung hin auszuweiten. Im heutigen Kontext dürfen wir darin eine Einladung sehen, auch die heilsgeschichtliche Rolle der nichtchristlichen Religionen in das Offenbarungsverständnis einzubeziehen:

Weil er in seinem Innersten weiß, dass er das Endziel aller Religion der Menschheit ist, erfüllt der Katholizismus mehr und mehr, was sein Name [als «allumfassend»] besagt, und verschafft sich Gehör bei allen Menschen oder muss es sich wieder verschaffen. Denn das stets begrenzte Geschenk der Offenbarung [*Révélation*], das er unversehrt zu bewahren und weiter zu verbreiten hat, darf ihn das allumfassen-

de Geschenk der Erlösung [*Rédemption*] nie vergessen lassen. Sie ist die göttliche Wirklichkeit, das letzte Ziel, auf das das Offenbarungswissen hinführt, ohne dieses Ziel irgendwie einzuschränken.³³

Noch entscheidender ist die zweite, die christologische Überlegung. Ohne eine korrekte Christologie lässt sich die Tradition nicht begründen. Von Loisy's historischem Jesus lässt sich zwar sagen, dass die Kirche *auf* ihn gegründet ist, «wie eine Kathedrale auf ein bestimmte Gesteinsformation», nicht aber, dass sie *von* ihm gegründet wurde; denn da fehlt «das tiefe, beständige, substantielle Wirken des menschengewordenen Wortes in der Ordnung der Natur und der Gnade.»³⁴

Wenn Jesus in seinem irdischen Leben nicht wusste, dass nach seinem Tod und nach seiner Auferstehung die Kirche entstehen werde, und wie die Geschichte der Kirche weitergehe, dann ist Jesus nicht der Gründer der Kirche, und der Christus des Glaubens ist gegenüber dem historischen Jesus tatsächlich eine «Unterschiebung»³⁵ (Loisy). Diese Schwierigkeit lässt sich nur lösen, wenn man die göttliche Natur Jesus Christi und damit auch sein göttliches Wissen ernst nimmt:

Hinter allen diesen Alternativen steht nur ein einziges Problem, die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Gott in Christus, und folglich auch der Beziehung Christi zu einem jeden von uns [...]. Das Problem des innersten Bewusstseins Christi ist ein in mancher Hinsicht noch unerforschtes Problem, und die Gefahr ist groß, dass man in seiner geheimnisvollen Person entweder das Menschsein oder das Gottsein zu kurz kommen lässt.³⁶

Kraft seiner Gottmenschlichkeit wusste Jesus in seinem göttlichen Wissen nicht nur um sein eigenes künftiges Schicksal (manche Aussagen in den Evangelien weisen darauf hin), sondern auch um das Schicksal der Kirche. Deshalb kann sich die Tradition zu Recht je und je auf Jesus Christus berufen. Blondel rechtfertigt somit die Tradition im Letzten mit dem gottmenschlichen Wissen Jesu Christi. Dieses Wissen Christi war schon immer ein Herzstück seiner Spiritualität und seiner Metaphysik. Aus persönlicher Erfahrung (wie wir sie aus seinem «Tagebuch vor Gott» kennen³⁷) kann Blondel es nicht zulassen, dass «das *mystère de Jésus* in der Seele Pascals oder der großen Theresia nicht mehr sein soll als ein frommer Roman»³⁸. Er wagt es sogar, in seinem «Panchristismus» das Sein der sinnlich-materiellen Welt im gottmenschlichen Wissen Jesu Christi zu begründen. Dieses weite Feld können wir hier nicht mehr abschreiten³⁹; wir fänden dort aber auch keine weitere Erklärung, wie Blondel sich die Gründung der Tradition im Wissen Christi denkt. Schon seine Auseinandersetzung mit Loisy lief letztlich auf das Wissen Christi hinaus: Wenn man sich nur an das halte, was die Texte bieten, «das Bewusstsein, das einfache, in ihre zeitgeschichtlichen Vorurteile

eingebundene Menschen vom Bewusstsein Jesu hatten»⁴⁰, lasse sich die Kirchengründung und die spätere Kirchengeschichte nicht auf Jesus Christus zurückführen.

Mehr als dieses negative Argument erfahren wir nicht. Doch Blondels heilsgeschichtliches und christologisches Verständnis der Tradition liegt jedenfalls auf der Linie der sechzig Jahre späteren Konzilskonstitution *Dei verbum*.⁴¹ Über diese hinaus sagt Blondels Rückgriff auf das gottmenschliche Wissen Jesu Christi: Alle weiterführenden Lehren der Kirche sind als Ausfaltung dieses gottmenschlichen Wissens zu verstehen. Eine bedenkenswerte Sicht der Tradition.

ANMERKUNGEN

¹ Maurice BLONDEL, *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*. Nach der Erstveröffentlichung in drei Teilen in: *La Quinzaine* 56 (1904) 145–167, 349–373, 435–456, nachgedruckt in: *Les premiers écrits de M. Blondel*. Paris 1956, 149–228, und in: *Oeuvres complètes II* (1995) 390–453, mit Originalpagination.

² Erstmals übersetzt von Antonia SCHLETTE, mit Hinführungen von Johann Baptist METZ und René MARLÉ, Mainz 1963; Neuübersetzung: *Geschichte und Dogma*, herausgegeben und eingeleitet von Albert RAFFELT; übersetzt und kommentiert von Hansjürgen VERWEYEN, Regensburg 2011 (mit Originalpagination). Ich zitiere nach dieser Ausgabe, gelegentlich mit leichter Angleichung an den Urtext; in Klammer füge ich die Originalpagination bei und die Seitenzahl in den *Premiers écrits*. Übersetzungen existieren auch auf Italienisch (1922, 1992), Englisch (1964) und Spanisch (2004).

³ Die von Henri de Lubac gesammelte Korrespondenz wurde in historisch nicht völlig befriedigender Form veröffentlicht durch René MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse...* Paris 1960. Der Briefwechsel Blondel-Loisy findet sich ungekürzt und übersetzt bei Andreas Uwe MÜLLER, *Christlicher Glaube und historische Kritik, Maurice Blondel und Alfred Loisy im Ringen um das Verhältnis von Schrift und Tradition*, Freiburg 2008, 150–225.

⁴ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 32 (394, 154): «j'usurai de néologismes barbares».

⁵ Für diese Unterscheidung ist das wenige Jahre vor Loisy erschienene Werk von Martin KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig 1892, Neuausgabe München 1969, klassisch geworden.

⁶ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 80 (427, 196).

⁷ Vgl. meinen Beitrag: *Die christologische Abzweckung von «Histoire et Dogme»*, in: Peter REIFENBERG – Anton VAN HOOFF (Hg.), *Tradition – Dynamik von Bewegtheit und ständiger Bewegung. 100 Jahre Maurice Blondels «Histoire et Dogme» (1904–2004)*, Würzburg 2005, 86–101.

⁸ MAURICE BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896), jetzt in: *Oeuvres complètes II* (1997) 101–172. Deutsch: *Zur Methode der Religionsphilosophie*, eingeleitet von Hansjürgen VERWEYEN, Einsiedeln 1974.

⁹ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 37–38 (379–399, 158–160).

¹⁰ Ebd., 34–35 (396, 157).

¹¹ Ebd., 40 (400, 161–162).

¹² Ebd., 37 (398, 159): «Ohne Alter, ohne Lokalkolorit, verflüchtigen sich die Fakten in einer Art von beständigem Doketismus in einem Licht ohne Schatten, erdrückt vom Gewicht des Absoluten, das man ihnen auflädt.»

¹³ Ebd., 49 (406, 170): «Die «fachgerechte, kritische Historie» im eigentlichen, im wissenschaftlichen Sinn ist nicht die «wirkliche Geschichte», die Statthalterin des konkreten Lebens der Menschheit, die ganze geschichtliche Wahrheit».

¹⁴ Zusätzlich dazu wäre auch auf die immer wieder aufflammenden Diskussionen zwischen Zeitzeugen und Zeitgeschichtlichen zu verweisen.

¹⁵ Ebd., 47 (405, 168).

¹⁶ Ebd., 47–48 (405, 168–169).

¹⁷ Ebd., 51 (407, 171).

¹⁸ Ebd., 53 (409, 173).

¹⁹ Ebd., 87 (432–433, 202).

²⁰ Ebd., 88 (433, 204).

²¹ Ebd., 89–90 (434, 204–205).

²² Ebd., 90 (435–436, 205). Blondel beeilt sich, in einer Fußnote beizufügen, dass die Evangelien mehr sind als nur ein Text; sie sind «eine Art vorweggenommene Tradition», deren Fülle sich dem nur historisch-kritisch Forschenden entzieht.

²³ Ebd., 91 (435, 206).

²⁴ Ebd., 93 (436, 207).

²⁵ Maurice BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, jetzt in: *Oeuvres complètes* II (1997), 367–386. Deutsch: *Elementarprinzip einer Logik des moralischen Lebens*, in: Peter REIFENBERG, *Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens*, Freiburg 2002, 524–537.

²⁶ Ebd. 98 (440, 211). Diese Einsicht durchzieht Maurice BLONDELS *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), von der *Introduction* («Si la méthode des simples et des généreux est bonne, il faut du moins qu'on puisse montrer pourquoi», XVI) bis zur *Conclusion* («Connaître ne dispense pas de faire; faire peut dispenser de connaître», 474). Das Werk ist jetzt mit Originalpagination in: *Oeuvres complètes* I (1995) 15–530 zugänglich.

²⁷ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 58 (412, 177) und nochmals 98 (440, 211).

²⁸ Vgl. BLONDEL, *L'Action* (s. Anm. 26), 338–356, *L'unique nécessaire*: «C'est parce que l'action est une synthèse de l'homme avec Dieu, qu'elle est en perpétuel devenir, comme travaillée par l'aspiration d'une infinie croissance» (hier 352).

²⁹ BLONDEL, *L'Action* (s. Anm. 26), 400–423.

³⁰ Vgl. BLONDEL, *L'Action* (s. Anm. 26), 201–244: «De l'action individuelle à l'action sociale».

³¹ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 103–104 (443, 216).

³² Ebd., 60 (414, 179).

³³ Ebd., 109 (447, 221).

³⁴ Ebd., 61–62 (415, 180–181); das «fondée par le Christ» lässt sich im Deutschen kaum adäquat wiedergeben.

³⁵ Ebd., 65–66 (418, 185): «une substitution de personne».

³⁶ Ebd., 114 (450, 224).

³⁷ Maurice BLONDEL, *Carnets intimes* (1883–1894), Paris 1961. Deutsch: *Tagebuch vor Gott*, übertragen von Hans Urs von BALTHASAR, Einsiedeln 194. Eine ungekürzte Ausgabe dieser Tagebücher, die auch die intimeren geistlichen Texte bringt, ist in Vorbereitung.

³⁸ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 115 (450, 225).

³⁹ Vgl. dazu vor allem Xavier TILLIETTE, *Philosophische Christologie. Eine Einführung*, übersetzt von Jörg DISSE, Freiburg 1998 und meinen Aufsatz *Maurice Blondels theologische Philosophie des Sinnlich-Konkreten*, in: *Zusammenklang. Festschrift für Albert Raffelt*, Freiburg 2009, 285–295.

⁴⁰ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 59 (413, 179).

⁴¹ Vgl. den Artikel *Tradition* in: *LThK²*, Bd. 10 (1965), col. 203ff von Josef RATZINGER. Ratzinger arbeitete damals an *Dei Verbum*, und er war durch seine Bonaventurastudien auf eine solche Sicht der Tradition vorbereitet (*Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Freiburg 2009, 53–420, namentlich 210–214).

ABSTRACT

Tradition as Christ's Knowledge in the Teaching of the Church: Maurice Blondels «History and Dogma» Revisited. This article reviews the classic critique of «extrinsecism» and «historicism» by french philosopher Maurice Blondel (1861–1949). For Blondel, the history of salvation is continued in the life of the Church and the Church's tradition as an organic continuation of what God has done in Jesus Christ. This is the very basis of Blondels understanding of tradition. Moreover, the knowledge of Christ is the foundation of tradition and any teaching of the Church is simply unfolding this knowledge.

Keywords: Christology – ecclesiology – historicism – historical criticism – Alfred Loisy

JULIA KNOP · ERFURT

HERMENEUTIK DER REFORM – REFORM DER HERMENEUTIK

Über Fortschritt und Erneuerung in kirchlicher Überlieferung

1. Vier Kardinäle – fünf Zweifel

Das nachsynodale apostolische Schreiben *Amoris laetitia*, das Papst Franziskus im Frühjahr 2016 als Abschluss eines zweijährigen synodalen Prozesses publizierte,¹ traf in Kirche und Gesellschaft auf ungewöhnlich breite Zustimmung. Viele Kommentatoren äußerten Erleichterung: Kirche und Gesellschaft, Lehre und Leben, Tradition und Gegenwart finden zueinander. Jahrzehntelange Blockaden lösen sich. Freude und Leid, Glück und Sorge von Partnerschaft und Familie finden kirchliche Resonanz. Auch wenn nicht jeder alle Wünsche erfüllt sah, fiel die mediale Bilanz einhellig aus: Die Richtung stimmt. Es geht vorwärts.

Einige aber hatten Zweifel. Sie bezweifelten, dass die mit dem synodalen Prozess eingeschlagene Richtung stimmt, und fürchteten, dass ein Aggiornamento der katholischen Beziehungsethik zur Verweltlichung und Selbstauflösung der Kirche führen würde. Um ihre «leidenschaftliche Sorge» zu artikulieren, wählten im Herbst 2016 vier Kardinäle² das Format der so genannten «Dubia», mit dem bei Rechtsunsicherheit Klärungsbedarf angemeldet wird. Die Zustellung ihres Textes an den Papst erfolgte zunächst vertraulich durch analogen Briefverkehr mit Durchschlag an den Präfekten der Glaubenskongregation. Mangels päpstlicher Reaktion wählte man wenig später das modernere Format öffentlichkeitswirksamer medialer Inszenierung. Als auch diese Transparenzoffensive Franziskus nicht zu einer Antwort bewegte, erwog Raymond Kardinal Burke das Instrument der *correctio fraterna*, das er ebenfalls als «alte Institution der Kirche» erklärte. Bisher wurde sie allerdings nicht eben häufig verwendet (zuletzt vor fast 800 Jahren).³

JULIA KNOP, geb. 1977, ist Professorin für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

Während sich das erste *dubium* auf den Anwendungsbereich einer Anmerkung aus *Amoris laetitia* bezieht, sind die folgenden *dubia* allgemeiner angelegt. Darin bezweifeln die vier Kardinäle die Konformität der Exhorte mit Aussagen des päpstlichen Lehramts aus dem Pontifikat Johannes Pauls II., v.a. aus seiner Enzyklika *Veritatis splendor* (6.8.1993). Den Duktus ihrer *dubia* bestimmt eine Grundsatzfrage: Setzt *Amoris laetitia* bisherige Lehre außer Kraft? Bricht das nachsynodale Schreiben mit der jüngeren kirchlichen Lehrtradition im Rang einer Enzyklika, für die Schrift- und Traditionstreue beansprucht wird? Im Zweifel der Autoren steht also nicht Sinn oder Unsinn einzelner Ehepastoraler Positionen als solcher, sondern die Lehrkonformität des amtierenden Papstes und die Legitimität seiner Exhorte. Beides messen sie daran, ob in *Amoris laetitia* substanzielle Neuerungen oder lediglich neue Formulierungen zutage treten. Während die Kardinäle ihre *dubia* ausführlich erläutern, genüge als päpstliche Antwort ein einfaches Ja oder Nein ohne «theologische Argumentation».

Kein einfaches Ja oder Nein, sondern eine theologische Reflexion ist Ziel der folgenden Ausführungen. Thema ist nicht die Ehepastoral, sondern die dogmenhermeneutische Grundsatzfrage im Schatten der *dubia*. Die Thematik ist komplex, ihr Reflexionsbedarf erheblich. Es geht darum, die Grundsatzfrage nachzuvollziehen und Perspektiven für einen theologischen Umgang mit lehrmäßigen Fortschritten zu entwickeln. Nachdem das Thema über die *dubia* bereits eingeführt ist (1), folgt (2) ein Überblick über den Gegenstand (Lehrentwicklung) und seine Interpretation (Dogmengeschichte). Wie sich die traditionelle katholische Überzeugung, dass Dogmenfortschritt (nur) eine Reform der Gestalt, aber keine substanzielle Veränderung der Lehre sei, in Text und Interpretation niederschlägt, illustriert Abschnitt (3). Drei thematische Klassiker, die sich dieser Einordnung widersetzen, dienen als Beispiel (4), um der Besonderheit des II. Vatikanums auf die Spur zu kommen, das nicht nur theologische, sondern auch dogmenhermeneutische Reformen eröffnet (5).

2. Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte

Hintergrund der Kritik an *Amoris laetitia* und vergleichbarer Debatten um das II. Vatikanum ist die Frage, wie mit dem Faktum umzugehen ist, dass kirchliche Lehre von der ein für allemal ergangenen Offenbarung Gottes eine Geschichte hat. Zum Problem wird dies, da Geschichte, erst recht Auslegungsgeschichte, Entwicklung bedeutet und daher noch die Verkündigung ewiger Wahrheiten historisiert. Was geworden ist und sich entwickelt, kann Fortschritte und Rückschritte zeitigen. Wie also ist eine Dogmengeschichte zu schreiben, die Neuerungen und Fortschritte kirchlicher Über-

lieferung erfasst und erklärt, aber mit dem Tridentinum (DH 1501) und den beiden Vatikanischen Konzilien (DH 3020; 3043; 3070; vgl. 3421; LG 25; DV 4; 17) daran festhält, dass deren Inhalt abgeschlossen und zeitübergreifend gültig ist:⁴

Dogmengeschichte, wie sie zunächst im protestantischen, seit dem 17. Jh. auch im katholischen Kontext entsteht, verfolgt kein rein dokumentarisches, sondern ein systematisches Interesse. Sie bezieht die faktische Lehrentwicklung der Kirchen auf den apostolischen Ursprung des Glaubens und gibt eine entsprechende theologische Einschätzung. Zwei grundsätzliche Zugänge können unterschieden werden: Begreift man Tradition als *Entfremdung* vom apostolischen Kerygma, betreibt man Dogmengeschichte immer auch als *Dogmenkritik*. Ursprungstreue bedeutet dann, den Ballast kirchlicher Tradition zu überwinden und Unmittelbarkeit zum Anfang zu suchen. Demgegenüber ging es traditioneller katholischer Dogmengeschichtsschreibung immer darum, «die tatsächlich geschehene Dogmenentwicklung als legitime Geschichte eines gleichbleibenden Glaubens»⁵ zu rechtfertigen. Kirchliche Lehre wird hier daher nicht als Verfremdung, sondern als *Bewahrung* des Überlieferten erklärt: Tradition entfremde nicht vom Ursprung, sondern trage das ihr anvertraute Gut des Glaubens unversehrt durch die Zeit.

In diesem Sinn betont das I. Vatikanum in der Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* (24.4.1870) die Verantwortung der Kirche, «immerdar de[n]-jenige[n] Sinn der heiligen Glaubenssätze beizubehalten, den die heilige Mutter Kirche einmal erklärt hat, und niemals von diesem Sinn unter dem Anschein und Namen einer höheren Einsicht abzuweichen» (DH 3020). Der zugehörige Kanon präzisiert: «Wer sagt, es könne geschehen, dass den von der Kirche vorgelegten Lehrsätzen einmal entsprechend dem Fortschritt der Wissenschaft ein anderer Sinn zuzuschreiben sei als der, den die Kirche gemeint hat und meint: der sei mit dem Anathema belegt.» (DH 3043)

In der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums kommt man etwas differenzierter zu einem vergleichbaren Ergebnis. Nun ist nicht mehr von Lehrsätzen, sondern von der apostolischen Überlieferung die Rede, die «unter dem Beistand des Heiligen Geistes» (DV 9) eine geschichtliche Entwicklung nehme. Das Entwicklungspotenzial und -bedürfnis liege aber nur auf Seiten der Menschen, welche die göttliche Offenbarung empfangen und verkünden. Nicht der Inhalt, sondern «das *Verständnis* der überlieferten Dinge und Worte» (DV 9) wachse.

Die Erklärung *Mysterium ecclesiae* der Kongregation für die Glaubenslehre (24.6.1973)⁶ bekräftigt in der Nr. 5 die skizzierten Passagen des I. Vatikanums. Zwar trügen auch dogmatische Formeln mitunter «Anzeichen [...] begrifflicher Bedingtheit», da sie eine Glaubenswahrheit in der Sprache, Kultur und dem Fragehorizont ihrer Zeit ausdrücken. Das mindere

jedoch nicht ihre Wahrheitsfähigkeit. Lehrfortschritt bedeute Vervollständigung und Bekräftigung eines Dogmas, sein besseres *Verständnis* und seine höhere *Vernetzung* im *nexus mysteriorum*. Aber «der Aussagegehalt der dogmatischen Formeln [...] bleibt in der Kirche stets wahr und kohärent» (DH 4540).

Das Dokument der Internationalen Theologenkommission *Die Interpretation der Dogmen* (1990) reflektiert Phänomene der Lehrentwicklung weiter: «In diesem geschichtlichen Prozess fügt die Kirche dem Evangelium nichts Neues (*non nova*) hinzu, aber sie verkündet die Neuheit Christi in einer stets neuen Weise (*noviter*)», mehr noch, sie «holt immer wieder Neues hervor, das mit dem Alten im Einklang steht».⁷ Die *Identität* des Gehalts, d.h. die Apostolizität des Bekenntnisses, garantiere der *terminus* einer jeden Glaubensaussage, nämlich Gott. Für die *Kontinuität* der Lehraussage und die Katholizität des Glaubens bürge sein (diachrones) Subjekt, nämlich die Kirche.⁸

3. Konzepte: *Non nova, sed noviter*

Katholische Dogmengeschichtsschreibung gibt sich also strukturell konservativ. Lebendige Überlieferung ist «Sorge für ein Gut, das nicht verbessert»⁹, nur verständlich gemacht werden kann. Ob die theoretische Differenzierung zwischen zeitübergreifend identischem Gehalt und geschichtlich variabler Form und Interpretation jeweils greift, ob «neue» Lehren tatsächlich nur *noviter* sprechen, ohne echte *nova* zu entdecken, und ob eine solche Unterscheidung überhaupt möglich und sinnvoll ist, steht, wie die Einlassungen von Kardinal Burke zeigen, je neu zur Diskussion.

Benedikt XVI. hat in seiner Weihnachtsansprache vor der Römischen Kurie am 22.12.2005¹⁰ anlässlich anhaltender Debatten um die Rezeption des II. Vatikanums eine Lesart kirchlicher Tradition angeboten, die eine allzu simple Gegenüberstellung von Identität und Bruch in Kirche und Überlieferung überschreitet. Eine Hermeneutik der *Diskontinuität* identifiziere im II. Vatikanum eine substanzielle Änderung der Lehre und damit den Abschied von der bisherigen Tradition. In dieser Wahrnehmung treffen sich Vertreter entgegengesetzter Lager. Während die eine (traditionalistische) Seite im Konzil den Anfang vom Ende (der apostolischen Kirche) erkennt, identifiziert die andere (fortschrittliche) Seite im selben Ereignis den Anfang einer neuen Gestalt dieser apostolischen Kirche. Dem stellt Benedikt XVI. nun keine Hermeneutik der *Kontinuität* gegenüber. Statt dessen bietet er das Paradigma der *Reform* an, demzufolge Lehrentwicklung ein Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität sei. Dazu erinnert er an die Ansprache Johannes' XXIII. zur Konzilseröffnung am 11.10.1962.

Dieser hatte an Stelle einer bloßen Wiederholung und Bewahrung der «sicheren und beständigen Lehre (*doctrina certa et immutabilis*)» deren Prüfung und Interpretation betont: Sie müsse «so erforscht und ausgelegt werden, wie unsere Zeit es verlangt (*pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra*)»¹¹. Benedikt XVI. übersetzt diese Passage so: Es gehe darum, die «unumstößliche und unveränderliche Lehre zu vertiefen und sie so zu formulieren, dass sie den Erfordernissen unserer Zeit entspricht. Eines sind nämlich die Glaubensinhalte [...], eine andere Sache ist die Art, wie sie formuliert werden (*enuntiantur*), wobei ihr Sinn und ihre Tragweite erhalten bleiben müssen (*eodem tamen sensu eademque sententia*).»

Benedikt XVI. bezieht die genannten Hermeneutiken auf die *Rezeption* kirchlicher Lehre, also auf eine angemessene («korrekte»¹²) *Dogmengeschichte*. Sie lassen sich jedoch auch auf *Lehrentwicklungen* selbst beziehen. Ein Text kann Signale der Kontinuität setzen oder etwas als Reform präsentieren. Je nach Konstruktion gibt ein Text dem Rezipienten seine Leseanweisung an die Hand: So und nicht anders soll er verstanden werden.

Kontinuität signalisiert etwa die in kirchlichen Dokumenten häufig anzutreffende *selektive Zitation* älterer, meist hochrangiger, Äußerungen. Das jüngere Dokument rezipiert Passagen, die unverändert in eine neue Situation hineingesprochen werden. Sofern das nicht (mehr) opportun erscheint, verzichtet man auf formelle Abgrenzung und entwickelt ohne ältere Referenz eine aktualisierte bzw. ergänzende Position. Markante Beispiele dafür sind in der Geschichte der Zuordnung von päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität sowie in Äußerungen des kirchlichen Lehramts der letzten 100 Jahre zur Rolle der Frau in Ehe, Familie, Kirche und Gesellschaft zu finden. *Dass* und *welcher* Fortschritt in der jeweiligen Frage tatsächlich vonstattenging, zeigt erst der Vergleich der vollständigen Dokumente, der die durch die Zitation gegebene Leseanweisung «Kontinuität» überschreitet und bisweilen korrigiert.

Auch die unkommentierte *Kompilation* von Aussagen unterschiedlicher Intention und Herkunft bekundet auf Textebene diachrone Einmütigkeit. Dass dies bisweilen um den Preis eines «kontradiktorischen Pluralismus»¹³ geschieht, ist bekannt. Erfahrungsgemäß verdoppelt die Rezeptionsgeschichte die in einem Text verborgenen Konflikte. Ähnlich ist es im Fall konziliarer *Kompromisse*, die die gemeinsame Formel der Differenzierung und die diplomatische Vermittlung einer (einseitigen) Festlegung vorziehen.

Ist Kontinuität in der Sache umstritten, stellen Kritiker einer Lehrentwicklung bisweilen deren Geltung in Frage. Unliebsame Aussagen werden durch *Relativierung ihrer Verbindlichkeit* entschärft: Verbindlich sei nur, was immer schon galt. Auch diese Strategie, die in den Debatten um die Pastoralkonstitution und die Erklärungen des II. Vatikanums und neuerdings bzgl. *Amoris laetitia* Anwendung findet, dient der Konstruktion ungebrochener

Kontinuität: Die irritierende Neuerung wird zur lediglich pastoralen, doktrinell irrelevanten Weisung oder falliblen Privatmeinung marginalisiert.

Konzepte, die im Rahmen einer Hermeneutik der Reform eine echte *Lehrentwicklung* anerkennen und verständlich machen, beschreiben das jeweilige Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität. Recht unauffällig geschieht das auf der Ebene von *Formulierungen*. Aber auch die *Adaption* bzw. *Applikation* traditioneller Lehre auf neue Kontexte bedeutet deren Weiterführung. Ein klassisches Modell, legitime Lehrreform zu verdeutlichen, ist das der *Explication*: Die Neuheit bestehe nicht in einer substanziellen Ergänzung bisheriger Lehre, sondern darin, dass etwas sichtbar (gemacht) werde, das der Sache oder dem Zusammenhang nach implizit oder virtuell angelegt sei wie die Blüte in der Knospe.¹⁴ So wurden beispielsweise die Dogmatisierungen der *Immaculata Conceptio* (1854: DH 2800–2804) und der *Assumptio Mariae* (1950: DH 3900–3904) erläutert. Im Nachgang einer Lehrentwicklung dient das theologische *Urteil*, dass ältere Tradition durch jüngere nicht in Frage gestellt werde, dem Erweis legitimer Reform, d.h. substantieller Kontinuität trotz Wandels in der Gestalt. Verwandt ist die lehrmäßige *Deklaration*, die Einklang zwischen zwei Formen oder Stadien einer *traditio* erklärt und anderslautende Wahrnehmungen korrigiert. Prominentes (wenn auch gegenchronologisches) Beispiel dafür ist die Begründung, die Benedikt XVI. 2007 seiner Erlaubnis der Feier der Messe nach dem Missale von 1962 neben der ordentlichen Form des römischen Meßsritus gab.

Auch der Vorgang einer dogmatischen *Definition* selbst ist ein Instrument des Lehrfortschritts, da sie Kontroversen klärend abschließt und so genannte «materielle» zu «formellen» Dogmen erhebt. Die Neuerung liegt der Theorie nach auch hier auf der Ebene der Form (Verbindlichkeit), nicht des Inhalts.

4. Umstrittene Klassiker: Religionsfreiheit, Ökumene, *ordo missae*

Mit dem Abschluss des Konzils begann der Streit um das Konzil, namentlich zu den Themen Religionsfreiheit, Ökumene und Liturgie (-reform). Sie führten im Fall der Priesterbruderschaft St. Pius X. bis zum Schisma. Eine eingehende inhaltliche Debatte ist für die anstehende lehrhermeneutische Frage nicht notwendig, zumal jedes der Themen umfassend aufgearbeitet ist.¹⁵ Eine kontrastive Gegenüberstellung markanter Passagen verdeutlicht statt dessen, welche Phänomene von Erneuerung, Fortschritt und Änderung hier zutage treten.

Pius IX. etwa hatte die ablehnende kirchliche Haltung zur *Religionsfreiheit* in der Enzyklika *Quanta cura* (8.12.1864)¹⁶ so begründet:

Infolge dieser ganz falschen Vorstellung von der Regierung der Gesellschaft scheuen sie sich nicht, jene irrtümliche, der katholischen Kirche und dem Seelenheile höchst verderbliche Meinung zu hegen, welche von Unserm Vorgänger Gregor XVI. ehrw. Angedenkens ein Wahnsinn genannt wurde [...], die Freiheit des Gewissens und der Kulte sei ein jedem Menschen eigenes Recht, welches durch das Gesetz ausgesprochen und festgestellt werden müsse [...]

100 Jahre später positioniert sich der mit und unter Papst Paul VI. versammelte römisch-katholische Weltepiskopat in der Erklärung *Dignitatis humanae* (7.12.1965) so:

Diese Vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. [...] Ferner erklärt sie, dass das Recht auf religiöse Freiheit wahrhaft in der Würde der menschlichen Person selbst gegründet ist, wie sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst anerkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit ist in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anzuerkennen, dass es zum bürgerlichen Recht wird. (DiH 2,1)

Die Entwicklungen *in oecumenicis* vollzogen sich binnen kürzerer Frist. Anlässlich der 1910 mit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh anhebenden Ökumenischen Bewegung hatte Pius XI. in der Nr. 8 seiner Enzyklika *Mortalium animos* (6.1.1928)¹⁷ verfügt,

dass weder der Apostolische Stuhl in irgendeiner Weise an ihren Konferenzen teilnehmen kann noch dass es den Katholiken irgendwie erlaubt sein kann, diese Versuche zu unterstützen oder an ihnen mitzuarbeiten. Wenn sie das täten, so würden sie einer falschen christlichen Religion, die von der einen Kirche grundverschieden ist, Geltung verschaffen.

Nur 36 Jahre später formulierte das Konzil im Dekret *Unitatis redintegratio* (21.11.1964):

Der Herr der Zeiten [...] hat in jüngster Zeit begonnen, in die untereinander getrennten Christen [...] Sehnsucht nach Einheit auszugießen. Von dieser Gnade sind überall sehr viele Menschen bewegt, und auch unter unseren getrennten Brüdern ist unter der Förderung der Gnade des Heiligen Geistes eine von Tag zu Tag größere Bewegung zur Wiederherstellung aller Christen entstanden. [...] [Daher] ermahnt diese Heilige Synode alle katholischen Gläubigen, dass sie, indem sie die Zeichen der Zeit erkennen, am ökumenischen Werk erfinderisch teilnehmen. (UR 1; 4)

In der Apostolischen Konstitution *Missale Romanum* (2.4.1969), mit der das neue Missale zum 1. Advent 1969 in Kraft trat, beschreibt Paul VI. die *Reform des römischen Ritus* als Prozess der Überprüfung, Anpassung und Veränderung des römischen Canon gemäß dem Auftrag des Konzils. Die getroffenen

Anordnungen und Vorschriften sollen jetzt und in Zukunft gültig und rechtskräftig sein, unter Aufhebung jedweder entgegenstehender Konstitutionen und Verordnungen Unserer Vorgänger sowie aller übrigen Anweisungen, welcher Art sie auch seien.¹⁸

Ohne dass die ekklesiologischen und pastoralen Entwicklungen des Konzils, die im erneuerten Ritus zum Ausdruck kommen, hier eigens thematisiert werden könnten, wird deutlich, dass Paul VI. die Messe nach der heute so genannten *forma ordinaria* gegenüber dem Missale von 1962 als Entwicklung, d.h. als fortgeschrittenes Stadium der liturgischen und ekklesiologischen Überlieferung der Kirche betrachtete.

Mit dem *Motu proprio Summorum Pontificum* (7.7.2007)¹⁹ entschied Benedikt XVI., dass neben diese ordentliche Form als außerordentliche Form die römische Liturgie nach dem zuletzt 1962 von Papst Johannes XXIII. promulgierten Missale trete. Seither stehen gleichzeitig zwei ungleichzeitige Stadien der Messe nebeneinander, die laut der Instruktion *Universae Ecclesiae* (30.4.2011) als «zwei Gebrauchsweisen des einen römischen Ritus», also als Varianten eines einzigen Gehalts und «Ausdruck derselben *lex orandi* der Kirche»²⁰ verstanden werden (sollen). Benedikt XVI. deklariert in seinem Begleitbrief zum *Motu Proprio*: «Es gibt keinen Widerspruch zwischen der einen und der anderen Ausgabe des *Missale Romanum*. In der Liturgiegeschichte gibt es Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch.»²¹

5. Aggiornamento: Reform der Hermeneutik

Wolfgang Thönissen hat auf ein interessantes Detail der Dokumentation der erstgenannten Entwicklungen aufmerksam gemacht: Die zitierten Passagen aus *Quanta cura* und *Mortalium animos* werden seit 1963 nicht mehr in den Ausgaben des Denzinger-Schönmetzer geführt; die Lücke ist durch «*omittitur*» gekennzeichnet.²² Die zweisprachige, seit 1981 von Peter Hünemann vorbereitete Ausgabe des Kompendiums folgt ohne Auslassungsvermerk diesem Vorbild. Ob es die Sorge war, die Leser vor Verwirrung zu schützen, oder ob die Auslassung einer beherzten dogmenhermeneutischen Einschätzung des Herausgebers Ausdruck gibt, dass hier tatsächlich Vergangenes für obsolet erklärt wurde, muss offen bleiben.

Kommentierungen von *Dignitatis humanae* verweisen in der Regel auf veränderte Umstände, welche eine theologische Neueinschätzung nötig und möglich machten. Die Ablehnung der Religionsfreiheit gründete Ende des 19. Jh.s in einer antiliberalistischen Haltung, prekären Alternativkonstellationen (Recht der Wahrheit – Recht des Irrtums; Wahrheit – Freiheit; Glaube – Indifferenz) und der Überzeugung, staatliche

Instanzen hätten auch in Heils- und Wahrheitsfragen Durchsetzungsrecht und -pflicht. In der Folgezeit rückte die Würde der menschlichen Person als dogmatisches Prinzip ins Bewusstsein. Nach den Erfahrungen der faschistischen und kommunistischen Totalitarismen des 20. Jh.s, die das Humanum aufs Schärfste beschnitten hatten, konnte das Konzil 1964 nicht nur nicht mehr ablehnen, sondern musste fordern, dass Religionsfreiheit «bürgerliches Recht wird» (DiH 2,1). Bekenntnisfreiheit meint nach *Dignitatis humanae* nicht Indifferenz gegenüber der Wahrheit Gottes, sondern die einzig menschenwürdige Weise, dieser Wahrheit zuzustimmen.

Zu ihrer ökumenischen Erneuerung fand die katholische Kirche v.a. in Folge einer sakramententheologisch vertieften und eschatologisch erweiterten Ekklesiologie (LG 1; 8; 48), durch das Modell gestufter Kirchenzugehörigkeit (LG 14–16) sowie durch eine wichtige dogmenhermeneutische Errungenschaft, das Konzept der *hierarchia veritatum* (UR 11,3).²³ Dies ermöglichte eine Korrektur in der theologischen Einordnung der ökumenischen Bewegung, die nunmehr als «Zeichen der Zeit» (UR 4,1), Gebot des Herrn und Werk des Heiligen Geistes interpretiert wird und entsprechende Kompetenz und Programmatik erfordert.

In beiden Fällen fanden theologische Fortschritte lehrmäßigen Niederschlag, die im überkommenen Repertoire der Dogmengeschichtsschreibung nur schwer zu erfassen sind. Die zum 21. Ökumenischen Konzil versammelten Synodenväter nahmen in Fragen der Religionsfreiheit und Ökumene Revisionen vor, die zu teilweise alternativen Formulierungen gegenüber früheren päpstlichen Positionierungen führten. Lineare Kontinuität in Form und Inhalt ist nicht zu erkennen. Auch eine Hermeneutik der Reform vermag diese Entwicklung nur schwer zu erfassen, da sie weiterhin auf Kontinuität im Gehalt abhebt, der gegenüber Veränderungen im Ausdruck nachrangig und tolerabel erscheinen. Die erneuerte Haltung des Konzils zur Religionsfreiheit und ökumenischen Bewegung wurde aber nicht als marginale Anpassung des Überkommenen an neue Kontexte, sondern als substanzieller Fortschritt bzw. Korrektur erklärt, der seither verbindliche kirchliche Lehre ist.

Kritiker dieser Entwicklungen markieren hier eine Dispens der apostolischen Überlieferung und einen ekklesiologischen Bruch. Sofern man ideale Lehrentwicklung als kontinuierliche Ausdifferenzierung und Fortschreibung von Lehrsätzen denkt, ist das konsequent. Denn in dieser Logik kann ein späteres Stadium nur präziser, differenzierter, komplexer usw. sein, also dasselbe anders und besser bzw. besser auf Anderes hin ausdrücken (*noviter*), aber nichts anderes sagen (*non nova*) oder Früheres außer Kraft setzen.

Um den faktischen Fortgang der kirchlichen Überlieferung angemessen zu beschreiben, ist freilich auch nach der Angemessenheit der Hermeneutiken zu fragen, die verwendet werden. Eine Konstruktion, die ihren Gegen-

stand nicht oder nur begrenzt erfasst, delegitimiert ihn noch nicht. Darauf hat Karl Rahner bereits 1967 hingewiesen: «Welches Sinn, Möglichkeit und Grenzen einer Dogmenentwicklung [...] seien, das lässt sich [...] nicht aus allgemeinen theologischen Erwägungen allein ableiten, sondern muss abgelesen werden an den realen Fakten einer solchen Dogmenentwicklung. [...] Wir erkennen das Mögliche aus dem Wirklichen.»²⁴ Demnach besteht nicht zuerst Rechtfertigungsbedarf für eine lehrmäßige Erneuerung (zumal eines Ökumenischen Konzils). Deutlich wird vielmehr, dass bisweilen auch «das durchschnittliche Entwicklungsschema verbessert, nuanciert oder erweitert werden müsste»²⁵.

Ein wesentlicher Paradigmenwechsel, der im II. Vatikanum zutage tritt, gründet im gewachsenen Bewusstsein der *Geschichtlichkeit und Kontextualität* nicht nur von Lehrformulierungen, sondern der Kirche selbst. Dieses Bewusstsein der Geschichtlichkeit aller Dimensionen und Instanzen der Überlieferung ermöglicht es, über die theoretische Unterscheidung einer zeitübergreifenden Innen- von einer sprachlich und geschichtlich variablen Außenseite kirchlicher Lehre hinauszugehen und die ganze doktrinelles und liturgische Tradition der Kirche auf ihr «christologisches Fundament»²⁶ zu beziehen, das ebenfalls nicht anders denn als geschichtliches Ereignis verständlich wird. Im Konzil wird dies mittels des dogmenhermeneutischen Modells der *hierarchia veritatum* (UR 11,3) verständlich gemacht, das aus dem ökumenischen Lehrdialog erwachsen ist, aber in seiner Aussagekraft weit darüber hinaus reicht. Kriterium einer legitimen Lehrentwicklung ist demnach nicht ihr unmittelbar vorausgehendes Stadium oder ein verwandter Lehrsatz gleichen Verbindlichkeitsgrades, sondern ihre Fähigkeit, diesem Ursprung und seiner Verkündigung im jeweiligen Heute Ausdruck zu geben. Die Apostolizität der Kirche wurzelt also nicht in der Selbstigkeit der Formulierung (Kontinuität) oder im identischen Gehalt (Reform) einer einzelnen Doktrin, sondern in ihrem Bezug zum Fundament, der Offenbarkeit Gottes in Jesus Christus, sowie im Träger der Überlieferung, der Kirche in Geschichte und Gegenwart.

Konkret: Die Herausbildung weltanschaulich neutraler Staatswesen hätte, wenn legitime Lehrentwicklung lediglich eine zeitliche Anwendung überzeitlicher Prinzipien bedeutete, nur zur Abgrenzung gegenüber einer vermeintlichen Relativierung der Wahrheit führen können. Indem sich die Kirche aber auf ihre *neue geschichtliche Rolle* als zivilgesellschaftlicher (statt staatstragender) Faktor in einem weltanschaulich neutralen Staatswesen einließ, eröffnete sich die Möglichkeit, in einer theologischen (statt religionspolitischen) Argumentation die Bedingungen des Glaubensaktes selbst zu beleuchten und so einen neuen theologischen Anker zu setzen, der eine neue Position erforderte. Die *graduelle*, vom *christologischen Zentrum* des Glaubens her entwickelte Hermeneutik des Konzils verdeutlichte das

Paschamysterium als Kern und Kriterium aller liturgischen Handlungen der Kirche. In *oecumenicis* erforderte dies eine wertschätzende Wahrnehmung gegebener Verbundenheit, angesichts derer manch Konfessionsspezifikum als legitime Gestalt des gemeinsamen Glaubens statt *per se* als Widerspruch erkannt werden kann. Dasselbe Prinzip macht Franziskus in *Amoris laetitia* übrigens für die vielgestaltigen Lebensverhältnisse unserer Tage fruchtbar, die er als unterschiedlich intensive Realisierungen bzw. dynamische Verweise auf die sakramentale Ehe erschließt. Nimmt man schließlich die *Geschichtlichkeit* von Glaube und Kirche, Dogma und Liturgie als genuine Gestalt der Offenbarkeit Gottes statt als akzidentelle, austauschbare Einkleidung geschichtsloser Wahrheiten ernst, wird man den Zeitfaktor von Lehr- und Liturgieentwicklungen nicht gering schätzen und entsprechende Progressse nicht ohne Not für irrelevant, variabel oder umkehrbar erklären. Sofern Liturgie und Lehre die eine, geschichtlich offenbare Wahrheit Gottes (Singular) in ihre jeweilige Zeit hineinschreiben, können offenbar «auch in der Kirche [...] Wahrheiten [Plural] ihre Zeit haben»²⁷.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu: Julia KNOP – Jan LOFFELD (Hg.), *Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte*, Regensburg 2016.

² Unterzeichner sind: Carlo Kardinal Caffarra, Erzbischof em. von Bologna; Raymond Kardinal Burke, Erzbischof em., Kardinalpatron des Malteserordens; Walter Kardinal Brandmüller, Kirchenhistoriker em.; und Joachim Kardinal Meisner, Erzbischof em. von Köln. Die «Tagespost» druckte am 16.11.2016 eine deutsche Fassung des Schreibens in voller Länge ab, aus der hier zitiert wird: <https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/Mit-leidenschaftlicher-Sorge;art312,173894>.

³ Kardinal Burke meint die Debatte um Johannes XXII., der im 14. Jh. die Überzeugung einer erst teilweisen Seligkeit der Heiligen zwischen ihrem Tod und dem allgemeinen Gericht vertreten hatte, die von der zeitgenössischen Theologie bereits überholt war. König Philipp VI. von Frankreich installierte eine Untersuchungskommission, die eine *correctio* erarbeitete und den Papst veranlasste, seine Bereitschaft zum Widerruf seiner Thesen zu erklären, sofern sie der Lehre der Kirche widersprächen. Unmittelbar vor seinem Tod bestätigte er in Form der Bulle *NE SUPER HIS* diesen Widerruf (DH 990–991). – Vergleichbar ist die (bisher nicht vollzogene, aber neuerlich angekündigte) *correctio* von Papst Franziskus durch Kardinal Burke allerdings kaum: Während die Gruppe der Kardinäle und Theologen im 14. Jh. zur Untersuchung beauftragt worden war, wollte Kardinal Burke in anderer institutioneller Konstellation initiativ und allein tätig werden. Die *correctio* des 14. Jh.s bezog sich auf homiletische Äußerungen eines Papstes; im heutigen Fall steht nicht weniger als ein Apostolisches Schreiben des ordentlichen Lehramts des Papstes zur Debatte, das einen gesamtkirchlich geordneten und abgestimmten Prozess zum Abschluss brachte. Johannes XXII. wurde nicht wegen vermeintlicher Neuerungen korrigiert, sondern weil er theologische Entwicklungen nicht rezipiert hatte.

⁴ Als systematisches Problem taucht die Frage der Dogmenentwicklung in der jüngeren Vergangenheit v.a. von den späten 1960er bis in die 1980er Jahre auf; einschlägige Beiträge sind: Karl RAHNER – Karl LEHMANN, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, in: *MySal I* (1965) 727–790;

Joseph RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, in: ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR FORSCHUNG DES LANDES NRW (Hg.), *Geisteswissenschaften*, Heft 19, Köln 1966, 7–32; Karl RAHNER, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, in: ders., *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln u.a. 1967, 49–90; Walter KASPER, *Geschichtlichkeit der Dogmen?*, in: StZ 179 (1967) 401–416; Georg SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung* (HDC I,5), Freiburg/Basel/Wien 1971; Leo SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmengeschichtsforschung: Tendenzen – Versuche – Resultate*, in: Werner LÖSER – Karl LEHMANN – Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1988, 119–147.

⁵ RAHNER – LEHMANN, *Geschichtlichkeit der Vermittlung* (s. Anm. 4), 756; zur Geschichte der Dogmengeschichtsschreibung vgl. ebd., 741–766.

⁶ DH 4530–4541. Anlass und Kontext der Erklärung der Glaubenskongregation war die Debatte um Hans Küng, dessen Bücher *Die Kirche* (Freiburg 1967) und *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich 1970) Gegenstand eines römischen Lehrverfahrens wurden, das am 18.12.1979 mit dem Entzug der römischen Lehrbefugnis endete.

⁷ INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Die Interpretation der Dogmen* (1990); deutsches Original in: IkaZ 19 (1990) 246–266, 255.

⁸ Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Die Interpretation der Dogmen* (s. Anm. 7), 255.

⁹ Max SECKLER, *Der Fortschrittsgedanke in der Theologie*, in: ders., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg/Basel/Wien 1980, 127–148, 215–221, 148.

¹⁰ Ansprache von BENEDIKT XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22.12.2005: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html

¹¹ JOHANNES XXIII., Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils GAUDEO MATER ECCLESIAE, online: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/la/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html; deutsche Übersetzung nach: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5, Freiburg/Basel/Wien 2006, 482–490, 487.

¹² Ansprache von BENEDIKT XVI. (s. Anm. 10): «Nun ja, alles hängt ab von einer korrekten Auslegung des Konzils oder – wie wir heute sagen würden – von einer korrekten Hermeneutik, von seiner korrekten Deutung und Umsetzung.»

¹³ Zum Begriff und anderen Kompromisstypen in konziliaren Texten vgl. Max SECKLER, *Über den Kompromiss in Sachen der Lehre*, in: ders., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche* (s. Anm. 9), 99–112, 212–215.

¹⁴ Vgl. dazu SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung* (s. Anm. 4), 229–234.

¹⁵ Vgl. *purs pro toto* und mit jeweils umfassenden Literaturverweisen zur Religionsfreiheit Roman SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, in: *Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg / Basel / Wien 2005, 125–217 und Eberhard SCHOCKENHOFF, *Das Recht, ungehindert die Wahrheit zu suchen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg / Basel / Wien 2012, 601–642; zur Ökumene Bernd Jochen HILBERATH, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio*, in: ebd., Bd. 3, 69–223; zur Zweifelmöglichkeit des römischen Ritus Winfried HAUNERLAND, *Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen? Hintergründe und Perspektiven zur Liturgiefeier nach dem Motu proprio „Summorum Pontificum“*, in: LJ 58 (2008) 179–203.

¹⁶ PIUS IX., *Enzyklika QUANTA CURA* (8.12.1864); lateinisch online: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>.

¹⁷ PIUS XI., *Enzyklika MORTALIUM ANIMOS* über die religiöse Einheit (6.1.1928), in: AAS 20 (1928) 13f.; lateinisch online: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html.

¹⁸ PAUL VI., *Apostolische Konstitution Missale Romanum zur Einführung des gemäß Beschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuerten römischen Messbuchs* (3.4.1969); online: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19690403_missale-romanum.html.

¹⁹ *Apostolisches Schreiben Summorum Pontificum über den Gebrauch der Römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970* (7.7.2007), online: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html.

²⁰ *Päpstliche Kommission Ecclesia Dei, Instruktion über die Ausführung des als Motu proprio erlassenen Apostolischen Schreibens SUMMORUM PONTIFICUM von Papst Benedikt XVI* (30.4.2011); online: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/documents/rc_com_ecclsdei_doc_20110430_istr-universae-ecclesiae_ge.html.

²¹ *Brief des hl. Vaters BENEDIKT XVI. an die Bischöfe anlässlich der Publikation des apostolischen Schreibens Motu proprio data Summorum pontificum über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform* (7.7.2007); online: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070707_lettera-vescovi.html.

²² Wolfgang THÖNISSEN, *Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik*, Freiburg/Br. 2008, 108.

²³ Vgl. dazu THÖNISSEN, *Dogma und Symbol* (s. Anm. 22), 144–165.

²⁴ RAHNER, *Zur Frage der Dogmenentwicklung* (s. Anm. 4), 50f.

²⁵ Ebd., 52.

²⁶ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Die Interpretation der Dogmen* (s. Anm. 7), 257.

²⁷ KASPER, *Geschichtlichkeit der Dogmen?* (s. Anm. 4), 416.

ABSTRACT

Hermeneutic of Reform – Reform of the Hermeneutics: Progress and Renewal in the Church's Tradition. Beside questions of family and marriage care the post-synodal exhortation *Amoris laetitia* is concerned with the hermeneutics of dogma and tradition. How does Church teaching develop and how can such a development and renewal be described appropriately? How far does a hermeneutics of reform go towards understanding the dogmatic and liturgical renewal of the Church which, from the side of the traditionalists, are said to be evidence that the Second Vatican Council did not faithfully continue tradition any more, but broke with it?

Keywords: Tradition – Dogma – hermeneutic of reform – *Amoris laetitia* – freedom of religion – ecumenism – liturgical reform

MICHAEL BÖHNKE · WUPPERTAL

VERTRAUENSGEWISSHEIT

Traditionsbildung als epikletisches Geschehen

Phänomenologisch lässt sich Tradition als Antwort auf den Anspruch des Ursprungs beschreiben. Prozessual stellt sich in der Ursprünglichkeit der Antwort der Anspruch des Ursprungs dar. Ich werde mich in diesem Aufsatz der Tradition als Prozess, genauer als «konkreativem» (H. Rombach) Vorgang, widmen. Dazu will ich mich aus phänomenologischer und – theologisch gewendet – aus pneumatologischer Perspektive mit vier Aussagen befassen, die den Tradierungsprozess und den Vollzugssinn der Tradition bestimmen. Die erste Aussage besteht in einem klassischen Zitat, das ich der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Lumen gentium* entnommen habe. Sie lautet: «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren» (LG 12). Die zweite Aussage stammt von Klaus Hemmerle. Klaus Kienzler hat sie ins Zentrum seines jüngst erschienenen Opus magnum, «Bewegung in die Theologie bringen» gestellt. Sie lautet: «Keine andere Wahrheit ist zeitlicher als die des Religiösen».¹ Die dritte Aussage ruft einen zentralen Aspekt im soteriologisch ausgerichteten Werk von Thomas Pröpper auf, der in Bezug auf das Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, welche er als «Grunddatum des christlichen Glaubens» und «Grundwahrheit christlicher Theologie» versteht, eine Übereinstimmung zwischen dem wesentlichen Inhalt der Offenbarung und ihrer geschichtlichen Form durch den Satz «Liebe, auch die Liebe Gottes zum Menschen, kann für den, den sie meint, überhaupt Wahrheit nur werden, wenn sie geschieht»² zum Ausdruck gebracht hat. Die vierte Aussage schließlich entstammt wiederum einem Text des Zweiten Vatikanischen Konzils, und zwar dem Missionsdekret *Ad gentes*, von dem her der in Paris lehrende Christoph Theobald die Kirchenkonstitution neu gelesen hat. Das Zitat thematisiert eine pfingstliche Kirche, «welche in allen Sprachen spricht» (AG 4).

MICHAEL BÖHNKE, geb. 1955, Prof. für Systematische Theologie an der Universität Wuppertal und Lehrbeauftragter für Theologie des Kirchenrechts an der Universität Münster.

I

Die Aussage, dass «die Gesamtheit der Gläubigen [...] im Glauben nicht irren» könne, bezieht sich auf alle Getauften. Sie wird durch zwei Aspekte des Tradierungsprozesses, die gegen Ende des ersten Absatzes von *Lumen gentium* 12 benannt werden, konkretisiert: Es gelte, erstens die Wahrheit tiefer zu erkennen und zweitens die Wahrheit zu tun: «Durch ihn [den übernatürlichen Glaubenssinn; *Anm. M.B.*] dringt es [das Gottesvolk; *Anm. M.B.*] mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an». Mit Rekurs auf den wesentlichen Inhalt der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe (1 Joh 4,8.16), um dessen Tradierung es geht, ließe sich das Gemeinte auch pneumatologisch reformulieren: In Tat und Wahrheit lieben (Jud 3,18) heißt in dem Geist bleiben, den er uns gegeben hat. Beide Aspekte, den der tieferen Erkenntnis und den des Tuns der Wahrheit, will ich im Folgenden je für sich und in ihrer pneumatologischen Zusammengehörigkeit weiter entfalten, indem ich ihren Vollzugssinn erhebe.

Dem Anspruch und der Aufforderung, die Wahrheit tiefer zu erkennen, wird gewöhnlich dadurch entsprochen, dass man Tradierung als Übersetzung und Auslegung versteht, wobei die Übersetzung in neue Kontexte, Epochen und Kulturkreise durch Auslegung geschieht. Die Geschichte der Auslegung der Biblischen Schriften ist geprägt von deren Kommentierung und Dogmatisierung. Kommentierend werden seit alters her autoritative Texte exegetisiert. Zu diesen autoritativen Texten gehören auch, aber nicht nur die Bücher der Bibel. Kommentiert werden Texte der Kirchenväter und philosophischer Autoritäten, ebenso Rechtssammlungen etc. Mit der durch Kommentare erfolgenden Exegese autoritativer Texte bilden sich herrschende Meinungen, die ihrerseits als Basis normativer Urteile fungieren. Das auf in den herrschenden Meinungen überlieferte normative Wissen wird dogmatisierend verfestigt. «Dogmatisierungsprozesse sind historische Prozesse, in denen sich Ordnungsvorstellungen und Deutungsmuster herausbilden und sich dann als professionell tradiertes normatives Wissen begrifflich und institutionell verfestigen.»³ Durch Dogmatisierung soll im Christentum durch die dazu berechnigte Autorität ein Glaubensinhalt als wahr ausgesagt werden, «und zwar so, dass sein Nichtwahrsein ausgeschlossen wird. Er ist nicht nur historisch, sondern notwendig wahr, d. h. nicht mehr in seinem zentralen Gehalt kritisierbar.»⁴ Zumindest idealtypisch ließe sich Tradierung des Glaubensguts unter dem Aspekt der tieferen Erkenntnis seiner Wahrheit durch die römisch-katholische Kirche in diesem Sinn verstehen, auch wenn die systematisch arbeitende Theologie im Laufe ihrer Geschichte noch zahlreiche andere hermeneutische Verfahren zur Rezeption theologischer Gehalte entwickelt und sich auf diese gestützt hat.

Die Kommentierung autoritativer Texte und die Dogmatisierung eines Glaubensinhaltes thematisieren jedoch nur die halbe Wahrheit, jedenfalls dann, wenn die Wahrheit nicht nur mit dem Anspruch auftritt, tiefer erkannt, sondern auch mit dem, getan werden zu wollen. Über die sachliche Begründetheit dieses Anspruchs will ich hier noch nicht, sondern erst im dritten Teil handeln. An dieser Stelle sei zunächst nur so viel gesagt, dass das Tun der Wahrheit Tradition lebendig werden lässt. Lebendige Tradition ist Vergegenwärtigung der Wahrheit im Handeln, sei es durch Verkündigung, Tun oder Erzählung. Verfestigung und Verflüssigung der Glaubenswahrheit stehen im Tradierungsprozess in einem Spannungsverhältnis zueinander. Dieses Spannungsverhältnis ist historisch nicht auflösbar. Es bestimmt den Überlieferungsprozess insgesamt.

Vom Glaubenssinn, von dem in LG 12 die Rede ist, wird nun zudem prädiiziert, dass er übernatürlich sei. Die Erkenntnis und das Tun der Wahrheit sind nicht allein Werk des Menschen. Das ist bei der Erhebung des Vollzugsinns von Tradition zu berücksichtigen. Wahrheit ist die sich im Erkennen und Tun darstellende Gegenwart Gottes in der Zeit. Der Bezug der Gesamtheit der Glaubenden zur religiösen Wahrheit ist epikletisch: Anrufung Gottes, Bitte um seine Gegenwart und Erhörungs-gewissheit des Anrufs aufgrund der biblischen Verheißung: «indem der Geist angefleht wird, bringt die Kirche sich selbst vor Gott».⁵ Nach Lukas Vischer kann die Kirche im Glauben deshalb nicht irren. Im Glauben nicht irren können heißt, im Anruf Gottes der Treue Gottes vertrauen. Nichts anderes besagt Erhörungs-gewissheit der Epiklese.

Im epikletischen Vollzug manifestiert sich Wahrheit im Tun, aber auch in der Erkenntnis durch die Gerichtetheit der Handlung. Fast vergessen zu sein scheint zum einen, dass Synoden liturgische Versammlungen sind, die mit der feierlichen Anrufung des Geistes beginnen, in denen die Ausrichtung auf Gott und die Bitte um geistgeleitete Erkenntnis im Mittelpunkt steht. Deshalb kann Unfehlbarkeit nicht neuzeitlich als Gewissheit interpretiert werden, sofern damit der Gedanke eines unzerstörbaren Fundaments verbunden ist. Die erreichbare Gewissheit bleibt stets an die Form der Epiklese rückgebunden. Eine größere Form der Gewissheit als die die Differenz zwischen Gott und Mensch thematisierende epikletische Vertrauensgewissheit kann es in Fragen des Glaubens und der Gnade um der Freiheit Gottes willen nicht geben. Traditionsbildung basiert auf der Treue Gottes. Die Verheißung der Irrtumsfreiheit besagt, dass die Gesamtheit derjenigen, die Gott anrufen und um seine Gegenwart bitten, sich der Treue Gottes gewiss sein kann.

Zum anderen wird in der Gerichtetheit einer Handlung Geist erfahrbar. Es macht einen Unterschied, ob eine politischer Akt freundschaftlich oder feindselig ist. Es bestimmt die Handlungswirklichkeit, wie jemand etwas

tut: liebevoll oder wutentbrannt. In dieser adverbialen Bestimmtheit des Geschehens zeigt sich der Geist einer Handlung. Auch die Erfahrung des göttlichen Geistes zeigt sich in der Gerichtetheit des Handelns.⁶ Gottes Geist ist zunächst und zuerst keine innerpsychische Wirklichkeit. Er verleiht auch keine übernatürlichen Fähigkeiten, eher zeigt er sich in der Sensibilität für den Anderen. Wenn jemand beispielsweise leidensibel handelt, handelt er in Gottes Geist. Die Wahrheit tun, heißt leidensibel handeln: «Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat: er hat mich gesandt, Armen Frohbotschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen und den Blinden das Augenlicht, Bedrückte in Freiheit zu entlassen, auszurufen ein Gnadenjahre des Herrn» (Lk 4,18f).

II

Klaus Kienzler hat ein Zitat von Klaus Hemmerle ins Zentrum seines Buches gestellt: «Keine andere Wahrheit ist zeitlicher als die des Religiösen».⁷ Der emeritierte Augsburger Fundamentaltheologe begibt sich zu Beginn des Werkes auf die Suche nach der Wahrheit der Zeit, um die Zeitlichkeit religiöser Wahrheit zu erweisen. Er setzt sich mit den Aporien zwischen der kosmischen Zeitvorstellung bei Aristoteles (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft) und der phänomenologischen Zeitvorstellung Augustinus (jetzt – früher – später) auseinander, thematisiert, wie diese Aporien die Geschichte der abendländischen Philosophie bestimmt haben und affirmiert die Entdeckung Paul Ricoeurs zu deren Überwindung durch Erzählung: «Zeit muss erzählt werden, um menschliche Zeit zum Ausdruck und zur Sprache zu bringen. Das ist die Einsicht und der Beginn der weiteren Bemühungen Ricoeurs».⁸ Ricoeur unterscheidet in seinem dreibändigen Werk *Temps et récit*⁹, auf das Kienzler sich bezieht, drei mimetische Vollzüge voneinander, die den Erzählvorgang bestimmen. Gemeinsam prägen sie die erzählte Zeit: Die erste Mimesis nennt Ricoeur «Präfiguration». Mit Präfiguration bezeichnet er die symbolisch strukturierte Lebenswelt, die dem Erzähler vorliegt. Sie legt die Zeit vor und bietet Möglichkeiten ihrer Gestaltung. Die zweite Mimesis nennt Ricoeur «Konfiguration». Mit Konfiguration bezeichnet er die konkrete Gestaltung der Erzählung durch den Erzähler, der die vorliegende Zeit aufnimmt und in der von ihm gewählten zeitlichen Form die Erzählung gestaltet. Die dritte, die Erzählwirklichkeit prägende Mimesis nennt Ricoeur «Refiguration». Mit Refiguration bezeichnet er den Zugang zur erzählten Wirklichkeit durch den Leser im Akt des Lesens. Im Akt des Lesens bringt der Leser seine eigene Zeitlichkeit in das Erzählgeschehen ein.

Präfiguration – Konfiguration – Refiguration: «Ricoeurs Mimesis-Theorie führt zu der wichtigen Erkenntnis, dass Zeit nicht etwas Eindimen-

sionales ist, sondern von unterschiedlichen Momenten abhängt», so Klaus Kienzler.¹⁰ Diese Momente lassen sich als kosmisch vorliegende Zeit, erzählte Zeit und Zeit des Anderen bestimmen. Jeder Tradierungsprozess wäre von dieser Einsicht Ricœurs her mehrdimensional. Hans Zirker lässt die religiöse Bedeutung dieser Einsicht offenkundig werden: «Schon in der biblischen Traditionsgeschichte werden Erzählungen, Themen und Gestalten mehrfach neu aufgegriffen, umgearbeitet und in veränderte Perspektiven gerückt. Dies schafft alternative Bedeutungen, bei denen es nicht um «wahr» oder «falsch» geht, sondern um verschiedene, je für sich achtenswerte Sinnkonstruktionen».¹¹ Die Einsicht in die Zeitlichkeit der Wahrheit impliziert also die Einsicht in die Mehrdimensionalität ihres Vollzugsinns.

III

Wenn die Wahrheit Gottes Liebe ist, dann kann die Gegenwart Gottes nicht anders als mehrdimensionales Geschehen erzählt werden: Das entspricht dem Grunddatum der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe, wie Thomas Pröpper überzeugend herausgearbeitet hat. Liebe wird für die Menschen nur wahr, wenn sie geschieht. Als Sinngrund der Freiheit setzt das Geschehen der Liebe Freiheit voraus. In der Liebe realisiert sich Freiheit zugunsten von Freiheit, wird Freiheit von der Freiheit des Anderen her, die unbedingt anerkannt zu werden verlangt, denkbar.

IV

Dass dieses Geschehen vielstimmig und vielfältig ist, hat Christoph Theobald herausgestellt. Ihm zufolge wirkt und versteht sich die Kirche dann missionarisch, wenn sie ihre Botschaft von dem her denkt, dem sie gilt. Für Theobald, der in diesem Sinn *Lumen gentium* vom Missionsdekret *Ad gentes* her einer Relecture unterzogen hat, liegt eine genetische Sichtweise der Kirche nahe. Er richtet damit den Tradierungsprozess am missionarischen Auftrag der Kirche aus. Ekklesiogenese hat ihren Grund darin, dass sie im Leidenden und Armen den Messias entdeckt. «Es gibt keine Verkündigung des Evangeliums Gottes ohne Einbeziehung des Adressaten; genauer gesagt: das, um was es in der Verkündigung geht, ist im Adressaten bereits am Werk, sodass er bzw. sie es in Freiheit annehmen kann. Das Konzil besteht auf dem historischen und kulturellen Kontext dieses Adressaten und damit gleichzeitig auf der kulturellen Gestalt von Offenbarung selbst.»¹² Theobald setzt sich mit dieser Beobachtung gegen «die uns drohende gegenkulturelle Redoktrinalisierung des christlichen Glaubensgutes» (212) zur Wehr. Zugleich plädiert er entschieden dafür, die christliche Botschaft unter dem Paradigma der Gastfreundschaft als beziehungsstiftenden Lebensstil (216) zu verstehen.

Theobald «macht das Hören des Gotteswortes durch den Verkünder von seiner geistgewirkten Fähigkeit abhängig, das, was sich im möglichen Adressaten und seiner Geschichte abspielt, zum Ausgangspunkt seines eigenen Hörens und seiner Verkündigung zu machen» (213). «Wachstum seines Leibes» (LG 8) geschieht durch den Adressatenbezug im Verkünder. Theobald versteht Tradition als einen «konkreativen» Prozess.

Indem er vom Adressaten her denkt, demjenigen also, dem die Zuwendung Gottes gilt, bezieht er eine Gegenposition zu geläufigen Denkmodellen, die beim zu tradierenden Depositum oder beim autorisierten Subjekt der Tradition einsetzen.

Und eben die Frage nach dem *depositum fidei* ist durch das Zweite Vatikanische Konzil neu justiert worden. In Entsprechung von Form und Gehalt hat das Konzil in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* Selbstmitteilung Gottes als «Gegenstand» des Traditionsprozesses definiert. «Es ist die Überlieferung des eigenen Sohnes in die Hände des Menschen für uns alle durch Gott». Der Gehalt der Tradition ist somit nicht zuerst ein gegenständliches *depositum fidei*, sondern Selbstmitteilung Gottes. Er ist auch nicht durch irgendeinen Vorgang der Information und Lehre zuerst zu erreichen, sondern auf dem «Weg» über die «Nachfolge» zur «Botschaft», die so Wirklichkeit wird.»¹³ Gott teilt sich in Jesus Christus selbst als Liebe mit, die für diejenigen, denen sie gilt, wahr ist, weil sie *geschieht*.

Die Frage nach dem Subjekt der authentischen Interpretation der biblischen Botschaft wird kontrovers beantwortet. Der Meinung von Bernd Jochen Hilberath, der die «katholische Pluralität von Subjekten und Intentionen berücksichtig[en]» will und Christen als «kreative Leser» versteht, die nach LG 12 «den Glauben im Leben immer voller anwenden»¹⁴ steht die Meinung von Norbert Lüdecke entgegen, der als korrekter Kanonist «römisch-katholische Spielregeln in Erinnerung»¹⁵ ruft, vor allem jene, dass in der lateinischen Kirche die Gemeinschaft von Christen «der rechtlich absoluten Führung eines einzigen Mannes als Stellvertreter Christi [...] unterworfen ist», (47) und der das Leben des Glaubens nur als Gehorsam gegenüber der Interpretation des Glaubens durch das kirchliche Lehramt kennt. Argumentiert man von der «Einbeziehung der Adressaten als aktive Rezipienten» (45) in den Traditionsprozess her, löst sich dieser Konflikt auf, jedenfalls dann, wenn man wie Theobald die Adressaten der christlichen Botschaft als Menschen versteht, in denen der Gottes Geist gegenwärtig ist.

V

Nach Karl Lehmann hat die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* «die Sprache des Lehramtes verändert, jedenfalls wenn es um kirchliche Stellung-

nahmen zu aktuellen Problemen geht».¹⁶ Man könnte sich fragen, ob Papst Franziskus auf die Dubia der vier Kardinäle nicht antworten will oder es vielleicht, selbst wenn er wollte, gar nicht kann. Die vier Kardinäle fordern für ihre Überzeugung Gewissheit. Als Erben neuzeitlichen Denkens setzen sie ebenso wie der Vater der Neuzeit, René Descartes, den Zweifel methodisch ein. Franziskus weiß, dass er ihnen die unerschütterliche Gewissheit, nach der Descartes suchte und nach der sie fragen, geschichtlich nicht geben kann. Wenigstens zwei Argumente sprechen für seinen Realismus: Erstens will und kann er die Autorität der Synode nicht unterwandern, hat er doch selbst eine synodale Kirche gefordert.¹⁷ Zweitens kann es jene Form absoluter Gewissheit, die die Kardinäle einfordern, in Glaubensfragen nicht geben. Franziskus Verhalten gründet in einem tiefen Vertrauen auf die Treue Gottes. Darauf hat er mehrfach hingewiesen. Das gleiche Vertrauen bringt er den Gläubigen entgegen. Er übt sein Lehramt so aus, dass er dabei den übernatürlichen Glaubenssinn der Gläubigen achtet, der sich unter anderem im «Geschenk der Wahrheit des Gewissens»¹⁸ zeigt. Dieser Perspektivwechsel bedeutet keinen Abstrich an der kirchlichen Lehre, aber eine Veränderung hinsichtlich des Gewissheitsverständnisses, mit dem diese Lehre vorgetragen wird. Theologisch bindet Papst Franziskus Gewissheit an das Vertrauen in die Treue Gottes zurück und wird damit vom Glaubensrichter zum Menschenfischer. In der Frage des Glaubensurteils hält er eine situationsadäquate Dezentralisierung des Magisteriums für möglich. Franziskus stellt damit gängige Zuständigkeitszuschreibungen der unterschiedlichen Ebenen des kirchlichen Magisteriums auf den Kopf. Rom reklamiert die Pastoral für sich und überlässt die Lehrentscheidungen den Bischöfen oder ihren Konferenzen, an deren Urteilskompetenz der Papst appelliert und auf deren Unterscheidungsfähigkeit er sich verlässt. Diese wiederum werden angewiesen, auf das Urteil der Gläubigen zu achten, in denen der Geist als das Geschenk der «Wahrheit des Gewissens» und der «Gewissheit der Erlösung» (Johannes Paul II.) gegenwärtig ist.

Die Sprache des römischen Lehramts hat sich verändert, weil allen kirchlichen Stellungnahmen ein Zeitbezug eignet, auch wenn das vielleicht der ein oder andere von denen, die meinen, in Rom Verantwortung für ewige und unabänderliche Wahrheiten zu tragen, noch nicht verstanden haben dürfte.

ANMERKUNGEN

¹ Klaus HEMMERLE, *Die Wahrheit Jesu*, in: DERS., *Ausgewählte Schriften Bd. 2*, Freiburg i. Br. 1996, 176–198, hier 183, zitiert von Klaus KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen. Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle*, Freiburg i. Br. 2017, 87 u. ö..

- ² Thomas PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 44 und 46.
- ³ Georg ESSEN – Nils JANSEN (Hg.), *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, Tübingen 2011, Klappentext.
- ⁴ Michael BÖHNKE, *Kein anderer Glaube. Das Veränderungsverbot des nizänischen Glaubens in Spätantike und Frühmittelalter*, in: ESSEN – JANSEN (Hg.), *Dogmatisierungsprozesse* (s. Anm. 1), 39–53, hier 45.
- ⁵ Lukas VISCHER, *Epiklese, Zeichen der Einheit, der Erneuerung und des Aufbruchs*, in: *Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung* 2 (1967) 302–312; wiederabgedruckt in: DERS., *Ökumenische Skizzen. Zwölf Beiträge*, Frankfurt a. M. 1972, 46–57, hier 54f.
- ⁶ Vgl. Michael BÖHNKE, *Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 2017.
- ⁷ Klaus HEMMERLE, *Die Wahrheit Jesu* (s. Anm. 1), 183.
- ⁸ KIENZLER, *Bewegung* (s. Anm. 1), 100.
- ⁹ Paul RICŒUR, *Temps et récit I–III*, Paris 1983–1985, dt.: *Zeit und Erzählung I–III*, München 1988–1991, hier I, 87–135.
- ¹⁰ KIENZLER, *Bewegung* (s. Anm. 1), 100.
- ¹¹ Hans ZIRKER, *Wahrnehmung des Islam – Vom Islam lernen. Eine autobiographisch-theologische Skizze*, in: http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-43233/Isl_lern_autobiogr.pdf (07.03.2017), 1–12, hier 8.
- ¹² Christoph THEOBALD SJ, *Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive*, in: Christoph BÖTTIGHEIMER (Hg.), *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision* (QD 261) Freiburg i. Br. 2014, 203–219, hier 212f.
- ¹³ KIENZLER, *Bewegung* (s. Anm. 1), 230 mit Bezug auf Hermann-Josef POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in: Walter KERN (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, 4. Traktat: Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg i. Br. 2000, 85–108, hier 98.
- ¹⁴ Bernd Jochen HILBERATH, *Der CIC als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums?*, in: *ThQ* 186 (2006) 40–49, hier 44f.
- ¹⁵ Norbert LÜDECKE, *Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Statement aus kanonistischer Sicht*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26 (2007) 47–69, hier 53.
- ¹⁶ Karl LEHMANN, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil. Vortrag beim Theologischen Forum der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 22. Januar 2004 in Bamberg*, in: *Klerusblatt* 84 (2004) 76–81, hier 80.
- ¹⁷ Papst FRANZISKUS, *Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode* (17. Oktober 2015), in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (08.03.2017).
- ¹⁸ Vgl. Michael BÖHNKE, *Gerichtetheit im Handeln, Wahrheit des Gewissens, Berufung zur Freundschaft und Gewissheit der Erlösung. Dimensionen des sensus fidei*, in: Thomas SÖDING (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission* (QD 281), Freiburg i. Br. 2016, 285–302.

ABSTRACT

Certainty of Confidence: On the Epiclestic Formation of Tradition. This article foregrounds the temporal nature of religious truth. Truth is a multidimensional event that can be described through movement and relation. It thus has to be transmitted in a language that considers this. Understanding tradition as an epiclestic event shows, that a static view of the contents of tradition is both historically and pneumatologically inadequate.

Keywords: tradition – Holy Spirit – Epiclesis – narrative

ALFRED BODENHEIMER · BASEL

JOSEFS MUMIE, JOSIAS' BUCH

Gewähr und Gefahr jüdischer Traditionsideologie

Begeben wir uns ins Innere des biblischen Diskurses, so fällt uns an einigen Stellen auf, dass sich Ankündigungen der Verwirklichung göttlicher Ansagen über mehrere Generationen vom Augenblick der Ankündigung her erstrecken – die Welt, in der sich die Voraussage erfüllen wird, ist eine ganz andere als diejenige, in der sie ausgesprochen wurde. Der Empfänger der Ankündigung wird somit nicht mehr derjenige sein, an dem oder auch nur zu dessen Lebzeiten sie sich vollzieht, und die Generation des Vollzugs wird ihre Situation kaum mehr mit jener der Ankündigung in eine konsekutive Verbindung zu bringen imstande sein. Zugleich gibt es jeweils ein Element, das diese alte Welt der Ankündigung direkt oder indirekt mit der Welt der Vollstreckung verbindet. Die Welt der Ankündigung kann nie ganz verschwunden sein, wo die Welt der Vollstreckung wirkt.

Es seien zwei prominente Beispiele genannt: Zunächst Gottes und Abrahams «Bund zwischen den Stücken» in Gen, Kapitel 15. Dort heißt es in den Versen 12–16 (alle Bibelzitate aus der Einheitsübersetzung):

Bei Sonnenuntergang fiel auf Abram ein tiefer Schlaf; große, unheimliche Angst überfiel ihn. Gott sprach zu Abram: Du sollst wissen: Deine Nachkommen werden als Fremde in einem Land wohnen, das ihnen nicht gehört. Sie werden dort als Sklaven dienen und man wird sie vierhundert Jahre lang hart behandeln. Aber auch über das Volk, dem sie als Sklaven dienen, werde ich Gericht halten und nachher werden sie mit reicher Habe ausziehen. Du aber wirst in Frieden zu deinen Vätern heimgehen; in hohem Alter wirst du begraben werden. Erst die vierte Generation wird hierher zurückkehren; denn noch hat die Schuld der Amoriter nicht ihr volles Maß erreicht.

Die Verschiebung des Vollzugs der Ankündigung ist also geradezu Gewähr für deren Empfänger. Mit seinen Nachkommen in vierhundert Jahren

ALFRED BODENHEIMER, geb. 1965, Ordinarius für Religionsgeschichte und Literatur des Judentums am Zentrum für Jüdische Studien der Universität Basel.

würde ihn kaum mehr etwas verbinden, wäre nicht diese göttliche Zusage. Doch mag Abraham, wie abstrakt auch immer, sein Leben mit dem Schicksal der Nachkommen viele Hundert Jahre nach ihm verbunden wissen (und später über den Schock der Beinahe-Opferung Isaaks hinüberretten), so stellt sich die Frage: Inwieweit werden sie sich noch mit ihm verbunden fühlen können? Und es stellt sich auch die Frage, ob Nachkommen, deren Vorfahr eine Ankündigung erhalten hat, die für viele Generationen niederschmetternd und erst am Ende erlösend sein wird, nicht alles dazu tun werden, dies zu verdrängen, zu hoffen, dass Gott sich selbst korrigieren, eine sanftere Lösung finden wird. Der bekannte Midraschforscher Jona Frenkel (1928–2012) hat in einem Vortrag einmal darauf aufmerksam gemacht, dass der Urvater Jakob, Abrahams Enkel, und auch sein Sohn Josef, der Vizekönig in Ägypten wird, keine Vorahnung zu haben scheinen bezüglich der Ankündigung an Abraham, dass sie mit der Verpflanzung der ganzen israelitischen Großfamilie der Verwirklichung jener vierhundert Jahre des Frondienstes in einem fremden Land Vorschub leisten, die dem Abraham vorhergesagt worden ist, obwohl man denken könnte, diese Grundangst beherrsche in der Familie fortan jede grundlegende Entscheidung.

Josefs Gebeine sind denn auch jene Elemente, die die Alte Welt, also das Land Kanaan, in dem Josef aufgewachsen ist, mit Ägypten, wo er gestorben ist, verbinden, als es schließlich zum Exodus aus Ägypten kommt. Josef ist der Gewährsmann sowohl der Überlieferung wie auch der Mahnung, dass Ägypten (und dies noch zu der Zeit vor Beginn der Unterdrückung der Israeliten) Symbol des Unerledigten ist. Das Buch Genesis endet mit folgenden Versen (Gen 50,24–26):

Dann sprach Josef zu seinen Brüdern: Ich muss sterben. Gott wird sich euer annehmen, er wird euch aus diesem Land heraus und in jenes Land hinaufführen, das er Abraham, Isaak und Jakob mit einem Eid zugesichert hat. Josef ließ die Söhne Israels schwören: Wenn Gott sich euer annimmt, dann nehmt meine Gebeine von hier mit hinauf! Josef starb im Alter von hundertzehn Jahren. Man balsamierte ihn ein und legte ihn in Ägypten in einen Sarg.

Erst mit der Befreiung aus der Sklaverei wird es möglich, seine sterblichen Überreste auf die lange Reise durch die Wüste mitzunehmen, um seinen letzten Wunsch dann zu erfüllen. Mag am Ende auch Moses im Namen des Gottes der drei Urväter, der sich ihm am brennenden Dornbusch offenbart hat, auftreten (und sein Stand ist schwer genug): Es braucht diesen dünnen Faden einer direkten Verbindung zu der früheren Heimat, zu der längst keiner der lebenden Israeliten mehr eine biografische Beziehung hat. Josefs mumifizierte Gebeine, verbunden mit dem offenbar nie ganz vergessenen Auftrag, sie aus Ägypten in sein Geburtsland zu bringen, verbunden mit dem erneuten Versprechen, Gott werde Israel hinaufführen, stellen diese

Beziehung her. Josefs Testament bedeutet, dass sich im Exodus nicht einfach eine Revolution gegen die ägyptische Unterdrückung Bahn bricht, sondern dass sich hier ein Kreis schließt, mithin für die Nachgeborenen der Bezug zur abrahamitischen Tradition wachgerufen wird. Und nicht zuletzt bleiben sie auch in den vierzig Jahren der Wüstenwanderung ein stummer Wegweiser – in der Wüste werden sie nicht begraben werden können. Josefs Mumie gibt dem Land Kanaan, um den programmatischen Buchtitel Theodor Herzls aufzugreifen, den Charakter von Altneuland, der die Umwandlung von Kanaan ins Land Israel erst möglich macht.

Das zweite hier anzubringende Beispiel einer Ankündigung mit verzögertem Vollzug findet sich im zweiten Königsbuch. Hier geht die Ankündigung in die gegenläufige Richtung – nicht Erlösung, sondern die Zerstörung des Reiches wird angekündigt – und zwar gleich zweimal bei zwei verschiedenen Königen, zwischen denen wiederum eine beträchtliche Zeitspanne liegt. Der Beginn dieses Prozesses ist höchst irritierend: Der König Hiskia, ein vom biblischen Narrativ ausgesprochen wohlgelittener, ja für seine Gottesfurcht gepriesener Herrscher, begeht nach der Genesung von einer schweren Krankheit den Fehler, einem babylonischen Prinzen, der ihm zur Feier der Gesundung gute Worte und ein Geschenk schickt, seine ganzen Schatzkammern zu zeigen. Dies wird ihm als ein Akt der Hofart übelgenommen, und der Prophet Jesaja kündigt ihm an, dass alle diese Schätze einst vom König von Babel genommen und Hiskias Söhne diesem zu Diensten sein werden. Obwohl Hiskia es nicht unmittelbar zugesagt bekommt, hofft er, dass dies nicht mehr zu seinen Lebzeiten geschehen wird, und das nächste, was wir von ihm hören, ist, dass er ein grosses Wasserleitungsprojekt in Jerusalem durchführt – ein Projekt, das nicht gerade von der Erwartung einer bald bevorstehenden Katastrophe zeugt (2 Kön 20). Und tatsächlich dauert es noch fast hundert Jahre, bis Jesajas Voraussage sich verwirklicht. Dazwischen liegen die 55 Jahre dauernde Herrschaft von Hiskias Sohn Manasse, der als ganz dem Götzendienst verfallen dargestellt wird, die zwei Jahre von Manasses Sohn Amon, der ermordet wird, was bürgerkriegsähnliche Zustände hervorruft (2 Kön 21), und schließlich dann die 31jährige Herrschaft des schon mit acht Jahren gekrönten Urenkels Hiskias, Josias. Letzterer nun wird erneut als gottestreuer König bezeichnet, der zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner Herrschaft beschließt, den Tempel zu renovieren. Auch dies ist eher ein Projekt, das auf Zukunftsgerichtetheit schließen lässt, inwieweit er die seinem Urgroßvater gemachte Untergangsverkündigung noch vor Augen hat, ist unklar. Bei diesen Renovationsarbeiten jedenfalls wird ein Gesetzesbuch entdeckt (ob es sich dabei um die gesamte Torah, das Buch Deuteronomium oder eine andere Schrift handelt, ist umstritten), das Josias unbekannt war. Es ist jedenfalls ein Buch, das auch Unheilsverkündungen enthält für den Fall, dass das Gesetz nicht eingehalten

wird, denn aufgrund derer gerät Josias in Verzweiflung und tut Buße. Doch die Prophetin Hulda kündigt an, die Vergehen der beiden vorhergehenden Könige und ihr Götzendienst seien so verheerend gewesen, dass die Zerstörung unvermeidbar sei (von Hiskias Hoffart als Ursache einer Zerstörung ist hier nicht mehr die Rede). Josias selbst werde dies (wie sein Urgroßvater Hiskia) allerdings nicht mehr erleben müssen (2 Kön 22). Nach Josias' Tod allerdings dauert es wirklich nicht mehr lange, und das Reich gerät zunächst in Vasallendienst der Babylonier und wird später, als es sich auflehnt, vollends erobert, der Tempel zerstört.

Das aufgefundene Buch steht hier ebenfalls für eine latente Kontinuität, über die Zweckentfremdung des Tempels hinaus, die interessanterweise sowohl das Gesetz wie auch die Verfügungen über die Folgen von dessen Missachtung enthält. Die Differenz des gefundenen Buches zu den sterblichen Überresten Josefs in Ägypten besteht darin, dass deren Existenz wie auch Josefs Testament offenbar immer zumindest einer Anzahl Israeliten bekannt gewesen sein müssen, während das Auffinden des Buches bei der Tempelrenovation eine Überraschung darstellte – niemand mehr wusste offensichtlich von seiner Existenz, der Inhalt war den Zeitgenossen unbekannt.

Es gibt in der jüdischen Exegese ausführliche Überlegungen dazu, wie es sein konnte, dass die Torah im Reich Judäa, in dem der Tempel stand, so vollständig der Vergessenheit anheimfiel. Mit Blick auf die jüdische Traditionsideologie jedoch ist es nicht so sehr diese Frage, die bewegt, sondern diejenige, was es für eine Traditionskultur bedeutet, wenn Überlieferung im Sinne des göttlichen Auftrags oder der prophetischen Ankündigung immer wieder zu versickern droht und vom Strang für die Nachgeborenen gleichsam ein dünner Seidenfaden übrigbleibt, an dem alles hängt. Man kann die Konsequenz womöglich treffend beschreiben, wenn man sie als Gewähr und Gefahr zugleich versteht. Die Gewähr besteht in dem, was ich an früherer Stelle einmal als «ungebremte Geduld» bezeichnet habe.¹ Die Knechtschaft der Israeliten in Ägypten wurde zum Modell eines schier nicht enden wollenden Exils, das dennoch nur Übergang zu einer überwältigenden, messianischen Befreiung sein würde. Und das Buch, das einst im Winkel des zweckentfremdeten salomonischen Tempels seiner Wiederentdeckung durch König Josias' Renovationsteam geharrt hatte, wurde nun gleichsam zum zentralen, überzeitlichen, raumübergreifenden, religionsbildenden Medium der Fortdauer überhaupt – nicht nur in seiner physischen Form als Bibel, sondern in der Erweiterung eines stetig wachsenden rabbinischen Schrifttums.

Seinen Vorläufer hat dieses Schrifttum bereits in der biblischen Funktion der «Schreiber». Deren berühmtester ist der Schreiber Esra, der, aus dem Babylonischen Exil kommend, im 5. Jahrhundert v.u.Z. jene Reformen in Ju-

däa einführt, die das Judäa des Zweiten Tempels prägen sollen. Esra ist Statthalter des persischen Königs, und aus dieser (fremden) Macht schöpfend, etabliert er die Torah als Gesetz in Judäa. Indem dieser Tempel den größeren Teil seines Bestehens über nicht ein Symbol der Unabhängigkeit ist, sondern unter Fremdherrschaft funktioniert, ist nun selbst der Tempel vor allem die Manifestation eines umfassend einhaltbaren Gesetzes und nicht einer Erlösung, die in irgendeiner Weise als politisch-sozial umstürzende gesehen werden könnte.

Es ist erst einige Jahrzehnte nach dem Untergang dieses Tempels, im zweiten Jahrhundert, dass die erste messianische Bewegung im Judentum entsteht, zu einem Zeitpunkt, als, zumindest im Land Israel, unter drückender römischer Herrschaft in einer weitgehend destabilisierten und desintegrierten, zentrumslos gewordenen jüdischen Bevölkerung der messianische Impetus unter Bar Kochba zum Tragen kommt – mit den verheerenden Folgen eines niedergeschlagenen Aufstands. Danach wird das Moment der Erlösung für lange Zeit im jüdischen Denken auch stark abstrahiert. Der jüdische Religionsphilosoph Jacob Taubes hat denn auch festgestellt:

Das rabbinische Judentum [...] stand messianischen Bewegungen durchweg kritisch gegenüber. Während der 1600 Jahre seiner Vorherrschaft sind nur sporadische und stets kurzlebige messianische Bewegungen zu beobachten, die lediglich in der Geschichtsschreibung Spuren hinterließen.²

Nicht mehr eine Mumie also, wie einst diejenige Josefs in Ägypten, sondern eine als Überlieferung geradezu deklarierte Form der Kontinuitätsstiftung, unterfüttert von einer beinahe exzessiven Diskussions- und Streitkultur über adäquates Interpretieren und Ausführen des Gesetzes trug das Judentum durch die Zeitläufte. Das ging nicht ohne innere und äußere Störungen, Verfolgungen, Zerstreuungen, ganz und halb erzwungene Konversionen zu den monotheistischen Mehrheitsreligionen ab. Aber es generierte einen Metadiskurs der Tradition, dessen Ausstrahlung imstande war, diese Störungen letztlich zu überwinden. Und mehr als dies: Die Tradition generierte in sich eine derartige Dynamik, dass das Moment der Erlösung als Ziel eher ein theoretisches denn ein praktisches war. Die Tradition und ihre Bewahrung hatten sich ins Zentrum dessen, was das Judentum ausmachte, verschoben.

Dies will nicht heißen, dass das Thema des Messias insgesamt in der rabbinischen Literatur keine Rolle spielte. Das 11. Kapitel des Talmudtraktats Sanhedrin etwa spricht nicht nur von der Auferweckung der Toten, sondern durchaus auch von den Bedingungen des Messias und seines Kommens. Doch die Ambivalenz dieser Erwartung gegenüber spiegelt sich in einer Differenz zwischen den Gelehrten. Ein Weiser namens Ula etwa erklärt: «Möge der Messias in der nächsten Zukunft erscheinen. Ich jedoch möchte

ihn nicht sehen. Dasselbe sagte Raba. Rav Josef jedoch sprach: Ich bete für sein Kommen in meinen Tagen, und dass ich das Privileg haben soll, im Schatten seines Esels zu sitzen.» (BT Sanhedrin, 98b) Besonders interessant ist, dass Raba, der den Messias nicht zu sehen wünscht, gefragt wird, ob ihn vor diesem Los nicht (der Aussage eines anderen Gelehrten zufolge) das Lernen der Torah und gute Taten retten würden. Gerade die Gewähr der Beschäftigung mit der Tradition im Lernen und Tun soll davor «retten», den Messias erleben zu müssen.

Auch Maimonides' halachische Abhandlung über «Könige» innerhalb seiner Mischne Torah lässt sich als in die Zukunft angelegte (und zugleich der Realisierbarkeit einer wörtlichen Umsetzung der utopischen Prophetenverheißungen abschwörende) Erlösungsvision lesen. Doch diese im Blick zu behalten bedeutet nicht, sie auch schon aktiv herbeizuführen oder auch nur herbeizusehnen.

Man kann sagen, die jüdische Tradition habe sich über lange Zeit in einem dialektischen Zustand eines vorherrschenden Konservativismus mit unterschwelligem revolutionärem Potential befunden. Dieses blieb immer abrufbar, da eine Tradition ohne die Teleologie einer Erlösung nicht überlebensfähig gewesen wäre. Aber da letztlich die – wie immer zeitlich verschobene – Erfüllung der Ankündigung auch Bestandteil der Tradition ist, waren auch die Momente des Aufbrechens der messianischen Verheißung auf die Dauer nicht zu unterdrücken.

Das jüngste und nachhaltigste Momentum des Aufbrechens dieser messianischen Verheißung lässt sich im Aufkommen des Zionismus sehen. Intuitiv hat Else Lasker-Schüler in ihrem 1937 erschienenen Werk *Das Hebräerland*, dem Bericht über ihre Palästina-reise von 1934, die Metapher der Mumie gewählt, um den damit verbundenen Traditionssprung zu beschreiben:

Nach greisen Zeiten war es HERZL, der tote Melech, der lebendige, unsterbliche Wegweiser, THEODOR HERZL, der mit seines Herzens Papyros den Wiederaufbauplan des Hebräerlandes entfaltete. Er begann die ehrwürdige, ehrfürchtige Mumie auszugraben. Amen...³

Es ist naheliegend, dass Else Lasker-Schüler, in deren Dichtungen und Figurationen der biblische Josef eine zentrale Rolle spielte, diese Metapher der für die Geschichte Israels so wichtigen Mumie Josefs mit im Blick hatte, als sie diesen Satz schrieb. An früherer Stelle habe ich bemerkt, es sei unklar, ob mit der Mumie hier das Land Israel oder die Juden gemeint seien.⁴ Inzwischen legt sich mir auch eine dritte Deutung nahe: Nicht primär die Mumie, sondern deren Ausgraben steht im Vordergrund, womit eine Art Synthese zwischen den beiden oben beschriebenen Vorgängen des Bewahrens von Tradition am seidenen Faden geschaffen wäre: Die Mumie Josefs mit dessen testamentarischen Auftrag, der die Bindung an das Land Kanaan

wahrt, trifft hier zusammen mit dem Buch, das im Tempel verborgen war und wieder ausgegraben werden musste, um ins Bewusstsein des Königs Josias und damit des Volks zu gelangen.

Gerade aufgrund der eschatologischen Aufladung des Zionismus, die auch bei den säkularen Zionisten die Positionen einer klassischen Nationalbewegung sprengte (was schon die geografische Fixierung auf das Land Israel als alternativlosem Zielpunkt nationaler Selbsterfüllung deutlich machte) stand Taubes, der darin eine Verschiebung der messianischen Idee aus der Verinnerlichung in das Potential äußerer Umsetzung erkannte, dessen Ansprüchen äußerst skeptisch gegenüber. Wenn man unwiderruflich in die Geschichte eintreten will, muss man sich dringend vor der Illusion bewahren, die Erlösung fände auf dem Schauplatz der Geschichte statt. Jeder Versuch, die Erlösung ohne Verwandlung der messianischen Idee auf geschichtlicher Ebene zu verwirklichen, führt geradewegs in den Abgrund.⁵

Wie für andere deutsch-jüdische Intellektuelle des 20. Jahrhunderts (etwa auch Margarete Susman) war, auch nach dem Holocaust, die Umsetzung jüdischer Souveränität in einem eigenen Staatsgebilde jener Sprung aus der Tradition in die Geschichte, den Taubes als Sprengung jüdischer Existenz betrachtete. Damit wandte er sich polemisch gegen Gershom Scholem, dem er vorwarf, mit seiner Festschreibung des christlichen Messianismus auf eine verinnerlichte und des jüdischen auf eine «öffentliche» Form eine undifferenzierte, die Dichotomien des Mittelalters fortschreibende Klassifizierung fortzuschreiben.

Vom Standpunkt der Traditionsforschung aus stellt sich die Frage etwas anders, nämlich wer über das eingetretene Ende der Latenz entscheidet und die Tradition von diesem Ende aus beurteilt wird. Wenn wir die Frage hier unmittelbar auf den Zionismus übertragen, so können wir zwischen dem säkularen Zionismus, der sich bewusst als Negation des Exils (hebräisch: *schlilat hagalut*) verstand, und dem nationalreligiösen Zionismus unterscheiden, wie ihn etwa Rabbi Abraham Jizchak Kook vertrat, für den das Exil eine lang anhaltende Phase jüdischer Opferbereitschaft innerhalb eines kontinuierlichen Erlösungsprozesses gewesen war, den er mit der Rückkehr der Juden ins Land einer neuen, unmittelbar messianisch ausgerichteten Phase (und damit der Historie entzogenen Existenz) entgegenstreben sah. Er verstand die säkularen Juden als «Esel des Messias», die, ohne zunächst dessen Sinn zu begreifen, das Werk der Erlösung durch ihre vornehmlich materiell-historisch begründeten Aktivitäten vorantrieben und in der Errichtung des Staats ein Ziel in sich erkannten⁶, während die nationalreligiöse Strömung ihrerseits die Existenz des Staates als «Beginn des Sprießens unserer Erlösung»⁷ deutet. Aus dieser prozesshaften Sicht des Erlösungsgeschehens ergibt sich auch eine in Teilen der nationalreligiösen Bewegungen verbreitete theologische Deutung der Eroberung der Westbank im Jahr

1967, die dann nicht primär sicherheitspolitisch, sondern erlösungstheologisch gedeutet und deshalb als göttlichem Willen zufolge unwiderrufliches Geschehen verstanden wird.⁵

Gerade aus den Verwerfungen, aber auch den heftigen historischen Umschichtungen der jüngsten Geschichte lässt sich verstehen, wie stark, über die ideologischen Schranken hinweg, das Erbe eines jüdischen Traditionsmodells gewesen ist, das aus der retrospektiv realisierten Umsetzung einer kaum mehr zu erkennenden Verheißung gespeist wird. Es gab immer ebenso gute Argumente, das Leben, auch im Bewusstsein der Verheißungen, weiter zu führen, wie es Josef und Jakob durch die Übersiedlung der Israeliten nach Ägypten taten, oder Hiskia durch den Bau einer Wasserleitung und Josias durch die Tempelrenovation. Die Verheißung ließ sich nicht terminieren, ihre Realisierung wurde erst rückwirkend erkannt oder als erkannt erklärt. In letzterem Element unterscheidet sich auch der (säkulare wie der religiöse) Zionismus vom jüdischen Antizionismus, der (in seiner säkularen Variante) der Idee der Verheißung und damit auch der Erfüllung insgesamt abgeschworen hat oder (in seiner religiösen Variante) den Staat Israel als Anmaßung einer versuchten Umsetzung des göttlich zu Besorgenden durch selbstherrlich theologisierende Juden der Moderne betrachtet. In ihrer extremsten Form, einer Schrift des geistigen Führers der Satmarer Bewegung Rabbi Joel Teitelbaum, wird diese Anmaßung gar als eine Ursache des Holocaust gedeutet. Hier wird die Tradition radikal auf ihr Genügen und den eigentlichen Bestandeszweck des Judentums hin gelesen und gelebt.

Jedenfalls lassen sich moderne jüdische politische Diskurse unter Missachtung der komplexen Beziehung zwischen Verheißung und Erfüllung kaum verstehen. Jüdische Tradition ist sehr viel mehr als das allzu oft damit verwechselte Pflegen des Brauchtums, es ist vielmehr ein politisch-weltanschaulich geladener Begriff, in dem, je nach einer historischen Situation und deren Deutung, Gewähr wie Gefahr liegen und dessen Brisanz erst in unseren Generationen wieder voll zum Tragen kommt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Alfred BODENHEIMER, *Ungebremste Geduld – über jüdische Ankünfte*, in: Die Politik. Magazin für Meinungsbildung, Ausgabe 9, November/Dezember 2010, 4f.

² Jacob TAUBES, *Scholems Thesen über den Messianismus überprüft*, in: DERS., *Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, hg. v. Elettra STIMILLI, Würzburg 2006, 41–51; 48. Taubes hat die Zeit zwischen dem gescheiterten Aufstand des als Messias verehrten Bar Kochba im Jahr 135 und der Bewegung des Sabbatai Zwi in der Mitte des 17. Jahrhunderts im Blick. Man könnte den frühneuzeitlichen Beginn eines aktiven Messianismus im Judentum allerdings früher ansetzen, mit dem Auftreten der beiden nicht unbedeutenden Prätendenten Ascher Lemlein (1502) und Salomo Molcho (1529).

³ Else LASKER-SCHÜLER, *Werke und Briefe. Kritische Ausgabe*, Band 5: *Prosa. Das Hebräerland*. Bearbeitet von Karl Jürgen Skrodzki und Itta Shedletzky, Frankfurt/M., 12.

⁴ Alfred BODENHEIMER, *Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der jüdischen Moderne*, Göttingen 2002, 109.

⁵ TAUBES, Scholems Thesen (s. Anm. 2), 51.

⁶ Ein Buch des säkularen Autors Seffi Rachlevsky mit dem Titel *The Messiah's Donkey*, der die Ideologie des 1935 verstorbenen Rabbi Kook scharf angriff, löste Ende der Neunziger Jahre eine scharfe Kontroverse in Israel aus. Es scheint, als würde Rachlevskys Interpretation von Kooks Denken als eine Art List der Orthodoxie, die sich die Säkularen zunutze machen, um zum Staat zu kommen und sie danach zu marginalisieren, dessen Denken nicht gerecht. Kook kann vielmehr attestiert werden, dass er anders als die meisten religiösen Führer darum bemüht war, dem säkularen Zionismus eine konstruktive Funktion innerhalb eines sich für ihn entfaltenden messianischen Szenarios zuzumessen.

⁷ Diese Formel findet sich einem Gebet zum Wohle des Staates Israel, das in vielen Synagogen jeweils am Schabbat gesagt wird. Eine Zuschreibung an Rabbi Kook lässt sich aufgrund von dessen Schriften nicht belegen und wäre insofern auch unlogisch, als er das Entstehen des Staates nicht mehr erlebte. Als Urheber der Formel gelten vielmehr der erste Oberrabbiner Israels Jizchak Herzog und der Schriftsteller und spätere Literaturnobelpreisträger Samuel Josef Agnon.

ABSTRACT

Joseph's Mummy, Josiah's Book: Safeguard and Danger of the Jewish Ideology of Tradition. For centuries, Jewish tradition has existed within the dialectical state of a ruling conservatism, expressed in the strict adherence to the law, and a hidden revolutionary potential, granted by the belief in the announcement of a messiah that could appear at any moment. This tradition could be traced back to the Bible, where, more than once, God's announcements (for good as well as for bad things to happen) and their realization were far apart from each other. As it was tradition, then, that bridged the gap between the original announcement and its realization (which could be identified as such only retrospectively), so too, Judaism, regarding itself in exile all the way after the destruction of the 2nd temple, existed with the perspective of its final redemption. The emergence of Zionism, and the very founding of a Jewish state following the disaster of the Holocaust have caused deep rifts between different interpreters of Jewish history and tradition.

Keywords: Jewish tradition – messianism – zionism – law

HANS-RÜDIGER SCHWAB · MÜNSTER

«ICH BIN EIN SUBJEKT DER ÜBERLIEFERUNG,
UND AUSSERHALB IHRER
KANN ICH NICHT EXISTIEREN»

*Aneignung von Tradition in der deutschsprachigen
Gegenwartsliteratur am Beispiel von Botho Strauß*

Für Manuel J. K. Muranga

I

Kreatives Arbeiten vollzieht sich im Spannungsfeld von Tradition und Neuschöpfung. Kein noch so radikaler Willensakt hin zum Noch-nie-Dagewesenen vermag dies außer Kraft zu setzen. Stets bleibt der Künstler auch Anknüpfer und Bewahrer, allemal steht er im Verhältnis zu einer Überlieferung. Umgekehrt ist jeder Neuheit die Latenz zur eigenen Traditionsverwertung eingeschrieben. Tatsächlich veralten selbst ästhetische Revolutionen in immer kürzeren Abständen, wo sie nicht gar zum *juste milieu* gerinnen. Als Problem der Kulturtheorie wurde derlei vielfach diskutiert.¹

Spannender als das Faktum solcher «Unentfliehbarkeit»² an sich ist der konkrete Umgang damit, sind die Kriterien der Verständigung darüber, welche Elemente von Tradition angesichts der Fülle des Zu-Erinnernden jeweils als beibehaltens- oder neuentdeckenswert gelten. Auf Trennschärfe kommt hier alles an, wie der Begriff selbst ohnehin nur im Plural inhaltlicher Inhomogenität verwendet werden kann.

Mit der epochalen Selbstvergewisserung der westlichen Moderne indes war programmatisch die Fundamentalkritik von Tradition einhergegangen, ja ein gezielter Bruch mit ihr. Bestimmte Grundannahmen lagen dem Kampf gegen die *per se* irrationale Verstrickung von Mensch und Gesell-

HANS-RÜDIGER SCHWAB, geb. 1955, Literaturwissenschaftler und Publizist; Prof. für Kulturpädagogik an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster.

schaft im Bann des Vergangenen zugrunde. «Die Autorität des Neuen ist die des geschichtlich Unausweichlichen», bringt Adorno sie auf den Punkt.³ Als Akteur einer Bewegung emanzipatorischer Progression, die alles Beharrende als Hemmendes auflöst, versteht sich – idealtypisch vereinfacht – der moderne Künstler. In seinen Hervorbringungen findet das (Erfolgs-)Prinzip beschleunigter Wissenschaft ihr Pendant. Berufung auf Tradition wird damit zum Zeichen des Zurückgebliebenen, ja Unmöglich-Gewordenen.

Seit dem Ende der 60er Jahre beginnt das sich erschöpfende Innovationsparadigma jene pluralistische Aufspaltung auszubilden, für die sich der Begriff «Postmoderne» eingebürgert hat. Eine poststrukturalistische Texttheorie bestreitet jegliche Möglichkeit voraussetzungsloser Innovation. So gründet für Jacques Derrida der Diskurs immerzu auf *bricolage*, «Bastellei», der «Notwendigkeit, seine Begriffe dem Text einer mehr oder weniger kohärenten oder zerfallenen Überlieferung entlehnen zu müssen». Die «Vorstellung» vom «Subjekt» hingegen, «das der absolute Ursprung seines eigenen Diskurses wäre», «der Schöpfer des Wortes, das Wort selbst», sei «eine theologische», «ein Mythos».⁴ Indem sie die ständige Absorption wie Permutation von Texten als «eine Inter-Textualität»⁵ bezeichnet, prägt Julia Kristeva fortan grassierende Sprechweisen, und Umberto Eco sieht «in der Anerkennung der Vergangenheit, in Anbetracht dessen, dass sie nicht zerstört werden kann, weil ihre Zerstörung zur Stille führt», die kennzeichnende «postmoderne Antwort auf die Moderne». Jeweils neu, doch getragen von der Attitüde durchschauender Überlegenheit der Gegenwart, müsse sie wieder «aufgesucht werden: mit Ironie, ohne Unschuld».⁶

Diachrone Verschichtungen mannigfacher Art lösen in der künstlerischen Praxis solche Reflexionen ein: die Vorliebe für Zitate und Anspielungen, für Wiederaufnahmen, Spiegelungen und Brechungen, für Transformationen, Travestien oder Gegenerzählungen. Merkmal von derlei (De-)Konstruktivismus ist, dass er fortwährend auf Tradition bezogen bleibt, ohne sie zu affirmieren noch zu restaurieren.

Anders verhält es sich mit dem Eintreten für die Geltung von Überliefertem als Widerspruch zum aporetischen Expansionsdrang der Epoche, jenem, so Peter Sloterdijk, «chronische[n] Nach-vorne-Stürzen, das sich als Tat, Projekt und planvolles Handeln camouffiert».⁷ Mit Blick darauf konstatiert Sybille Lewitscharoff ein «Unbehagen an der Moderne, an ihrer Wegwerftendenz» und setzt dieser nachdrücklich Inspiration aus Beständen entgegen, in welchen Bleibendes sich artikuliere: «Ich bin überzeugt davon: wer den Wunsch hegt, seriös zu schreiben und sich nicht mit Leidenschaft, ja mit Haut und Haaren, der Tradition ausliefert, der steht als ein ziemlich armes Würstchen da, dem Affentheater des Zeitgeschmacks völlig ausgeliefert». Einer ehrwürdigen Trias folgend sei die «noble Aufgabe der Kunst» mithin, «wenigstens eine Ahnung davon aufblitzen zu lassen, was essenziell

gut, was schön, was wahr sein könnte in uns selbst und in der Welt, in der wir leben».⁸

Überlieferung wird hier als ein Format begriffen, das bewahrt werden muss, als für jede neue Gegenwart fruchtbar zu machendes Ausrufezeichen. Wer immer so verfährt, darf allerdings die Unterstellung, «konservativ» zu sein, nicht fürchten, was aktueller Nomenklatur zufolge manch anderes Verpönte impliziert.

II

Besonders ergiebig zeigen sich die beiden angedeuteten Arten ästhetischer Brückenschläge zur Tradition bei Botho Strauß,⁹ dessen hochkomplexe Arbeiten – auch im Widerspruch, der ihren herausfordernden Rang bestätigt – seit über vier Jahrzehnten zu den meistbeachteten der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur zählen. Nah am Puls aktueller Befindlichkeiten seziert dieser herausragende Sprachkünstler zunehmend skeptisch die Dynamik einer «allesfressend[en] Freiheit» (JM 194).¹⁰ Postmoderne Ausgangslagen wandeln sich dabei zur Revitalisierung von Räumen bedeutsamen Erinnerns (vgl. A 49). Sie stecken den Grundriss einer Literatur ab, der ausdrücklich die produktive Irritation aufgetragen ist, das Potenzial, «Rätsel», mehr noch: «Bestürzung» auszulösen (H 78). Wohlbegründbar hat man Strauß' «Konzept der Autorschaft» das «eines Fortschreibens von Vorgefundenem» genannt, eine «Poetik der Tradition».¹¹ Anfänglich meint dies den werkkonstituierenden Stellenwert von Intertextualität. Vereinzelt aufscheinende Kongruenzen mit dem archäologischen Verfahren Foucaults (vgl. JM 130f) legen dabei zugleich einen Bezug auf Vergangenheit nahe, die sich aus gegenwärtiger Perspektive nicht gefügig machen lässt.

In seinem Stück «Kaldewey, Farce» (1981) eröffnet beispielhaft der Blick durch den Bühnenvorhang ein «unerschöpflich[es]» (T II, 47) Reservoir von Rückgriffen auf Überliefertes, nebst definitiv vielleicht Entglittenem: «Diese Zeit, die sammelt viele Zeiten ein;/ [...] unendlich groß ist das Archiv: Alles da,/ und ist zuhanden. Viele brauchbare Stoffe/ noch in den Beständen, im Fundus der Epochen./ Das Beste freilich können wir nicht/ mehr halten in unseren Armen, nicht mehr/ tragen in den Köpfen – aber verschwunden,/ wirklich verschwunden,/ ist in Wahrheit/ nichts» (T II, 47). Dieses «Archiv» – ein weiterer Leitbegriff Foucaults – wird zum Grundstock labyrinthischer Textgebilde.¹² Auch die Wendung vom «Gedächtnis der Dauer» in Strauß' früher Prosa evoziert ein unstrukturiertes Zugleich fluktuierender Übergänge, wo «alles [...] ebenbürtig präsent [...] erscheint» (W 12) und Zwang zur Wiederholung begründet (vgl. T II, 46). Teils offen, teils versteckt bedienen seine Figuren sich «einer zitierenden Sprechweise» (T I, 13) – oder erleiden den «Alptraum» exzessiver «Nachäfferei» (T I, 44). Zwar

wähnen sie, ein «*eigenes*» Leben zu führen, doch bestehe, wie der Autor in der Vorbemerkung zu «Der Park» (1983) erläutert, eine zeitlos-mythische Abhängigkeit von «tausenderlei übergeordneten und untergründigen Vorbedingungen, Strukturen, Überlieferungen», denen es letztlich gehorche (T II, 75). In kritisch-erhellender Absicht überblenden seine Stücke der mittleren Werkphase so Immer-schon-Erzähltes, ursprungsnahe Muster, mit der Realität des modernen Lebens.¹³

Wie sehr Strauß von jeher das Problem der Abhängigkeit nicht nur aller Dichtung von früheren Texten beschäftigt, ließe sich entlang seiner Werke mühelos buchstabieren. Auf drastische Weise entdeckt gleich der schreibende Protagonist der Erzählung «Theorie der Drohung» (1975), dass zahllose Lektüren in ihm zusammenströmen, er letztlich also ein Produzent von «lauter Plagiate[n]» geworden sei: «Ich bin [...] ein ahnungsloser Abschreiber, ein Kopist!» (MS 84f).

Den literarischen Metadiskurs unter dieser Metapher führt 1997 der Band «Die Fehler des Kopisten» mit einer wichtigen Modifikation weiter. Eingebunden in unermessliches Überlieferungsgeschehen – eine «Lage», die Strauß «rabbinisch» nennt, könne er doch «nichts sagen [...] außerhalb der Versuche zu verstehen, was vor ihm gesagt wurde» (FK 32) –, wird der Künstler hier als «Schriftfortsetzer» begriffen, der immer Aufnehmer, Weitergeber und Hermeneut von Älterem sei. Das von ihm Geschaffene birgt allein die Chance gesteigerter Achtsamkeit, einer «neue[n] Gattung des *Bemerkens*» (FK 135) dessen, was es bereits gab und diese Zuwendung auch verdient. Vom Spiel mit zahllosen Signifikanten und dem Ausgeliefertsein ihnen gegenüber verlagert sich der Akzent zur bewussten Herausforderung durch als wesentlich Erachtetes.

Dieser «Wille zur Erhaltung, zur Wiederanknüpfung etc.» indes läuft, wie an späterer Stelle deutlich wird, keineswegs darauf hinaus, sich «vom übermächtigen Schatten der Ahnen erdrück[en]» zu lassen. Vielmehr möchte er sie mit «Energie» neu aufschließen (VA 117). Was Strauß beabsichtigt, ist die vergegenwärtigende Begegnung mit dem früheren Text als Medium einer Tradition, die jenseits von Individualität und Epoche bedeutsam bleibe, «in die jeder einzelne zu seiner Zeit einstimmen kann, wenn er es vermag» (FK 137). Explizit ordnet er sich mit dieser Position einer Ahnenreihe zu: dem Typus des kreativ rezipierenden Vermittlers (vgl. A 11). Worauf er abzielt, ist eine Dialektik, bei der «jeder Schaffensakt Überlieferung, jede Progression Rückbindung wäre» (A 29), in der Altes und Neues, «die Allmacht der Stifter» und eine «üppig[e] Kultur der Abkömmlinge und Variationen» wie «ein geschlossener Prozeßkreis des» – emphatischen – «Gedenkens» (FK 137) ineinandergreifen. Jede künstlerische Hervorbringung nährt sich demnach aus der Tradition, die sie «so in Erinnerung [zu] bringen oder [zu] repräsentieren» vermag (ja soll!), dass es «hier und jetzt wirksam wird» (A 43).

III

Eine platonische Hypothese aufgreifend, der zufolge im transzendenten Bereich alles Wissen stets schon vorhanden ist und erinnert werden muss, erklärt Strauß' Büchner-Preis-Rede von 1989 «Anamnese, nichts sonst», zur «Kunst und [...] Pflicht [...] der Dichter» (A 28). Angesichts mentaler wie struktureller Verfestigungen westlicher Modernität, die sich breitgemacht haben, werden solche «Bote[n] der Erinnerung» (E 25, vgl. A 13) damit notwendig zu Partisanen. Für «Unverletzliches einst», etwas von primärer Tragweite jedenfalls, das mittlerweile «verloren und vergessen wurde», sind sie auf der Suche nach «Asy[l]» (A 28). Einer durchrationalisierten Wachstums- und Wohlstandsgesellschaft, die ihr Vermögen, sich zu erinnern, amputiert hat, ja selbst noch das Bedürfnis danach, fallen «Fortschrittsradikalismus» (A 15) und Stillstand im «endlos[en]» Dahinschleppen «der Moderne und Aber-Moderne» (VA 107) zusammen: «alles unablässig heut» (U 54), wie die absolut gesetzte «Jetztlebigkeit» (A 22) in der «Bewußtseinsnovelle» «Die Unbeholfenen» (2007) umschrieben wird. Gegen solche «Totalherrschaft der Gegenwart, die dem Individuum jede *Anwesenheit* von unaufgeklärter Vergangenheit, vom geschichtlichen Gewordensein, von mythischer Zeit rauben und ausmerzen will» (AB 62), erhebt auch die Tiefenanalyse zeitgenössischer Verwerfungen im zeitkritischen Essay «Anschwellender Bocksgesang» (1993) vehement Einspruch, Strauß' provokanter Vorstoß, radikal quer zu gängigen Übereinkünften zu denken, den unvermindert ein Ruch des Skandalösen umgibt.

Grundlage dieser dreifach konnotierten Amnesie – die durch offizielle Gedenkkultur aus gegenwärtigem Interesse übrigens nicht widerlegt wird – ist eine uneingeschränkte Hegemonie fordernde Aufklärung, ihre Folge (ähnlich wie in Pasolinis «Freibeuterschriften») eine Art anthropologische Mutation. Als Phänotyp generiert sie den «ganz und gar Heutigen» (PP 26), ein «Millionenhee[r]» (VA 267, vgl. R 37) von aller Vorwelt Abgeschotteter, welchem mithin etwas Zentrales fehlt, denn: «Die Leidenschaft, das Leben selbst braucht Rückgriffe [...] und sammelt Kräfte aus Reichen, die vergangen sind, aus geschichtlichem Gedächtnis.» So bereits in dem Prosaband «Paare, Passanten» (1981), wo Aufklärung als eine «Selbsttäuschung» und Schutzmechanismus vor «Unbegreiflichkeiten» bloßgestellt wird (PP 26). Ihr Triumph hat bei Strauß stets etwas Gewaltsames, Unterjochendes, einem «zwanghaften Régime» gleich (JM 11), ja dem «Ancien Régime» (LD 123, vgl. VA 107), mit allen zugehörigen Assoziationen. Im Stadium der fortgeschrittenen Moderne ist solche Aufklärung (quasi-)totalitär geworden. Ihr fremd Bleibendes erträgt sie nicht, keinerlei «Differenz» (AB 77) zum eigenen Horizont. Was immer diesem zuwiderläuft, wird eskamotiert.

Angesichts des für sie mit der Teilhabe an Überliefertem einhergehenden Affronts gebärden sich, im Namen des Gebots wie der Verheißung völlig un-verbundener Flexibilität, ihre Wortführer hochaggressiv: «Tod den Bewahrern! Den träumerischen Einbehalten von Vergangenheit!» spitzt «Vom Aufenthalt» die entsprechende Kampfsemantik zu: «Auslöschen, vergessen, vernichten! lautet jetzt die Parole [...]! Sagt euch los, zerreißt alle Fasern, in denen Vergangenheit in euch anwuchs. Welch ein Zeugnis der Schwäche: eure Fortschreibungen und Anknüpfungen, Übernahmen, Anspielungen und Anleihen [...]! Vergeßt [...] alles. Und was ihr nicht vergessen könnt, das zerstört. Nur so werdet ihr euch befreien, erneuern, reinigen, erheben!» (VA 266f).

In vielfältigem Zuschnitt macht Strauß diese Deformation aus: von der großen Demenzmaschine der elektronischen Medien mit ihrer Zusage vermeintlicher Informiertheit und «Kommunikation» (vgl. H 78f, A 101) über den Vorrang «soziozentrische[r] Ideen» (NA 148) bis hin zur Bestreitung von Kategorien, die außerhalb der Moderne seit jeher zum Welt-(Un-)Begreifen gehörten. Vor dem versiegelten Horizont solch dumpf-selbstgefälliger Aufgeklärtheit erlösche der «Sinn für das Verhängnis» (AB 64), alles gelte als «moderierbar» (vgl. AB 60, 64, 67, 72). Auch der «Ökonomismus» als «Zentrum aller Antriebe» (AB 58) und Taktgeber «unsere[r] Lebenswelt» (LD 123) ist letztlich nur eine Funktion allzuständiger Rationalisierungslogik.

Dass wir uns «den Quellen und Zuflüssen der großen Kulturen» – im Plural! – «wieder anzuschließen und Stärkung aus ihnen zu erfahren» haben (EW 319f), unterliegt für den Autor nach alledem keinem Zweifel. Mit Bedacht aber richtet seine Arbeit an der Überlieferung sich zumal auf Imaginationen der deutschen Romantik. Nur am offensichtlichsten geschieht dies im «Romantische[n] ReflexionsRoman» (JM 15) «Der junge Mann» (1984) mit seinem feinen Gewebe kombinatorischer Bezüge, weit über Form, Handlungsführung und Topik hinaus.¹⁴ Im letzten Kern geht es dabei um die Basis einer «Tradition der Tradition»¹⁵ zur Infragestellung der eigenen Zeit, wobei sich die Kritik verdunkelnder Aufklärung am Beginn des Prozesses der Moderne mit Erkundungen eines möglichen «Ersten und Ganzen» (A 9) quer durch die Geschichte kreuzen, deren Sachwalter die Dichter sein könnten.

In diesem Feld sucht er nach «zerschnittenen Wurzeln» (PP 26), jenen «Rückkoppelungswerke[n], welche uns befreien von dem alten sturen Vorwärts-Zeiger-Sinn», benötige man doch «Schaltkreise, die zwischen dem Einst und Jetzt geschlossen sind» (JM 11), um «verkannte Wahrheiten [...] wieder zur Geltung [zu] bringen», damit «ein neues Licht [...] nach langer Nacht am Horizont unserer Erkenntnis wieder aufgeht» (JM 15f) Hier wird ein Zitat Giordano Brunos gegen das um die Dimension des Achtsa-

men auf Tradiertes verkürzte Fortschrittsdenken aufgeboten – die Haltung eines Häretikers, historisch umgepolt, der zuletzt Recht behalten dürfte.

Auch die – buchstäblich verdichtete – Substanz gemeinsamen Gedächtnisses zur Stützung eines verbreitet geteilten Selbstbildes sieht der Autor durch die Romantik bestimmt. «Was es im Deutschen an höherem Bewusstsein gegeben hat», führt eine Figur aus den «Unbeholfenen» aus, «war immer romantisch, gleichgültig zu welcher Epoche.» Sowie, als belangvoll präzisierende Ergänzung von derlei Kontinuität: «Romantisch nenne ich alles, was lebt, um sich zu sehnen.» Dieser Drang aber, vorhandene Wirklichkeiten zu übersteigen, sei deutschem «Geist» heute gründlich abhandengekommen (U 95). Doch, so anderswo mit Blick auf die kleine Zahl dafür noch Empfänglicher eine paradoxe Wendung: «Was uns bleibt, ist das Verlorene. Deshalb gibt es kein Wort, das deutscher wäre als *Sehnsucht*.» (VA 269).¹⁶ «Das Gedächtnis» nun, rundet sich dieser wichtige Zusammenhang, «ist eine Variable der Sehnsucht» (H 35). Bei jenem verflossenen kollektiven Erbe, dem immer wieder nachzuspüren wäre, handelt es sich demnach um ein ganz bestimmtes Weltverhältnis: um ein schmerzliches Verlangen, gerichtet auf etwas jenseits sicheren Besitzes, das aus der Zeitentiefe spurenhaft angesprochen und wachgehalten zu werden vermag.

«[D]er letzte Deutsche», als den Romero in den Konversationen der «Bewußtseinsnovelle», sich selbst empfindet, kann unter diesen Umständen heute nur ein desolater Außenseiter sein: «Ein Strolch, ein in heiligen Resten wühlender Stadt-, Land- und Geiststreicher. Ein Obdachloser.» (U 83) Von dieser Stimmungslage borgt Strauß den Titel einer vor zwei Jahren im Zusammenhang mit der Flüchtlingskrise entstandenen «Glosse». Durch die Technik polysemischer und multikategorialer Argumentationsreihen¹⁷ erneut rücksichtslos sich Missverständnissen aussetzend – vielleicht auch, um die vorhersehbaren Reaktionen hervorzulocken –, beklagt er dort ein ausdrücklich kulturelles Verschwinden. Auf «Überlieferung» hebt die Metapher des «letzte[n] Deutsche[n]» ab, die im intellektuellen «Raum» einer Nation (LD 123) geschehen sei, deren «ideelle[r] Gestalt» (LD 124) «jenseits» politischer Geschichte und nur mehr bloß «oberflächlichste[r] soziale[r] Bestimmungen» (LD 123), wobei ihre Unversehrbarkeit vorausgesetzt wird.

Dauerhaft «zu Gast [...] bei zahllosen schöpferischen Geistern» (LD 122) und ebenda beheimatet (vgl. LD 123), identifiziert der Autor sich selbst durch produktive Bindung an diese Tradition: als «ein Fortsetzer von Empfindungs- und Sinnierweisen [...], die seit der Romantik eine spezifisch deutsche Literatur hervorbrachten. Etwas davon wieder aufleben zu lassen, war mein Leben.» (LD 122) Grundlegendes kommt hier zur Sprache, das den mit politischer Desavouierung allzu behenden Kritikern entgangen ist. «Ich bin ein Subjekt der Überlieferung», beharrt Strauß, «und außerhalb ihrer kann ich nicht existieren» (LD 123). Auch wenn er nur *pro domo*

spricht, ist Tradition für ihn doch offensichtlich das zwingend Vorgängige von Subjektivität, konstitutive Bedingung ihrer Möglichkeit. Sich einer Überlieferung – als etwas Anderem und Größerem – ernsthaft zu öffnen, ja auszusetzen, wird zur Prämisse personaler Konzentration. Unausgesprochen repliziert er damit zugleich auf den im eigenen Frühwerk unter dem Vorzeichen postmoderner De-Subjektivierung konstatierten Zerfall: «Die Identität, nach der man sucht, existiert nicht», heißt es in «Paare, Passanten»: «Dieses Ich, beraubt jeder transzendentalen «Fremd»-Bestimmung, existiert heute nur noch als ein offenes Abgeteiltes im Strom unzähliger Ordnungen, Funktionen, Erkenntnisse, Reflexe und Einflüsse» (PP 175).

Wenn aber stimmt, dass «der Mensch, der einzelne wie der Volkszugehörige, nicht einfach nur von heute ist» (AB 59), steht dahin, ob sich rein auf die (im Übrigen schillernde) Parole «kultureller Globalität» (LD 123) ein Selbst gründen lasse. Für Vorstellungen von «Volk», «Nation» und «Nationalliteratur» als kollektiven Subjekten sieht der Autor in der voranschreitenden Moderne jedenfalls das Ende gekommen (LD 124). Anders verhält es sich mit bestimmten Glaubensgemeinschaften. Am Beispiel der Migranten zeigt er auf, wie vorherrschendes Dafürhalten ihre Einwurzelung in der «geistige[n] Disziplin und moralische[n] Kraft» einer Religion weder mehr zu begreifen noch angemessen zu versprachlichen imstande sei (LD 123f): «Was aber Überlieferung ist, wird eine Lektion, vielleicht die wichtigste, die uns die Gehorsamen des Islam erteilen.» (LD 124)

IV

Ausgesuchte Reizvokabeln verschärfen im «Bocksgesang»-Essay den Angriff auf die «kritisch Aufgeklärten» (AB 64), oder, wie sie dort genannt werden: «verwüstet Vergesslichen» (AB 63). So wird ein «rechtes» – was sowohl ein ehrliches und richtiges als auch politisch konservatives – «Denken» bedeuten kann, gegen den angemäßen Autoritarismus (AB 65) des gängig gewordenen «Überlieferungsbruc[hs]» (A 10) in Stellung gebracht. «Rechts zu sein», schreibt Strauß, «das ist, die Übermacht einer Erinnerung zu leben, die den *Menschen* ergreift, [...] die ihn vereinsamt und erschüttert inmitten der modernen, aufgeklärten Verhältnisse» (AB 62). Seine Semantik ruft gewichtige Assoziationen auf. Das Potential nämlich, an den Anspruch von Existenz zu rühren, vermag einer Begegnung mit dem Tradiert-«Unveränderliche[n]» (FK 107) eingelagert zu sein – und vieles spricht dafür, dass der Autor ihm besondere Relevanz zuspricht. So ist auch jener «Abgesonderte» (AB 65), von dem er als Bewahrer der Überlieferung spricht, verschwiegen Kierkegaards «Einzelnem» benachbart. Und mag am Rande zwar durchaus der ästhetische Reiz bestehen, aus Nonkonformismus einem «schöne[n] Abgelebte[n]» (U 89) zuzugehören: worauf Strauß Wert

legt, ist existenzielle Selbst-Besinnung (und nicht etwa «politischen Existenzialismus»¹⁸ zu befördern).

Ausdrücklich negiert seine qualifizierten Traditionen «rückverbunden[e]» (EW 319, vgl. A 14) Kunst vielmehr «die politischen Relativierungen von Existenz» (AB 74). Fehlende Einwurzelung sieht er als Symptom innerer Desintegration an, des Mangels an existenzieller Dichte. Insistierend wird daher die Brücke vom mächtigen Alten zu jener Daseinsform geschlagen, für die Innovation eine völlig unangemessene Kategorie darstellt: «Es gibt ja niemals ein neues, sondern lediglich ein wiederum aufs neue undefinierbares Existieren.» (VA 209)

«[R]ückgestütz[es]» (vgl. EW 319) Denken kommt also dem Grundvollzug einer Selbstwahl gleich und «wissende[s], schaffende[s]» (A 21) Bewahren erstreckt sich auf Elementar-Menschliches, das zunehmend bedroht ist. «Ja, wir bestehen überhaupt aus Erinnerung», wird die kleine Gruppe der «Bewußtseinsnovelle» charakterisiert, «und in jeder unserer Äußerungen ist ein Heraufrufen von etwas halb Vergessenem. Wir behaupten uns, so gut wir können, mit den Mitteln des unbeholfenen Existierens gegen den Sog einer daseinslosen Zerebralsphäre.» (U 87f) Während «der Gegenwartsmensch [...] geradezu [...] abgepuffert» gegen «seine Existenz» lebe (U 88), mache sein «traditional[es]» Pendant sich an «tieferen Zeitbindungen» (FK 103) fest, welche sie befeuern. Aufmerksamkeit für Überlieferung bedeutet stets, «bestätigen[d]» (FK 43) an eine Kontinuität des «Leben[s]» und Geistes (FK 134) Anschluss zu gewinnen.

«Wie ohne Herkunft Geborene irren wir ständig in ein falsches Zuhause», wird in «Der junge Mann» ein sehr zeittypisches Gebrechen erwähnt, «lauter unerprobte Existenz» (JM 194), und die Sprecher-Instanz des Gedichts «Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war» (1985) bekennet: «Lang, lang hab ich gebraucht zu finden/ das eigne Haus, gemacht aus Gewesenem» (E 12). Dem postmodernen Bewusstsein gleich, und nun doch ganz anders, besteht jedes Individuum aus Prätexten. Bewusste Aneignung des eigenen Lebens ist immer auch die solcher Traditionen. Aus welchen Zusammenhängen wir gewachsen sind, inwieweit diese anwesend bleiben und schließlich Einverständnis herstellen können, inwieweit gar «Vorfahren [...] uns bereits enthalten» (VA 205) und sie umgekehrt in uns enthalten sind, auf welchem «Boden» wir mithin stehen (H 13, vgl. 93f): solche Fragen schreitet die Erzählung «Herkunft» (2014) anhand des eigenen Lebenszyklus ab, divers vermittelter «Prägung[en]», die dort «unerbittlich ihre Wirksamkeit entfalte[n]» (H 13).

Schlüsselthema ist, auf welche Weise Tradition – auch die widersprüchliche und die verblassende – zur Selbstentdeckung und also –werdung herausfordert, einem «[S]ichern» (H 13) im grundlegenden Sinne. Deswegen gilt es sich zu ihr in ein Verhältnis zu setzen, gegenläufig zum Fortschrittspfeil

als Akt «[R]ückwärtig[-E]rweitern[s]»: «Denn wie wir sind, wie wir da sind, von gestern her, heißt es im Buch Hiob» – genauer: sagt Bildad dort, der die durch Hiobs Klage erschütterte Autorität der Überlieferung zu stützen bemüht ist (8,9). Die Herrschaftsattitüde der «nackte[n] Gegenwart» sei allemal brüchig, weil sie selbst dem Verschwinden verfälle, werde doch jedes «Hier und Heute [...] attackiert vom *chronovoren* Einst» (H 70). Wie viel in einem «Herkunft» ist, entdeckt der Erzähler lernend, durch allmähliches Bewusstwerden eigener Ursprünge und deren späterer Unerreichbarkeit: «Erst langsam bin ich dann hineingewachsen in [...] diesen umfassenden Sinn für Vermissten» (H 15). Auch im Rahmen moderner Individualisierungsprozesse sind der Originalität Grenzen gesetzt. «Man hat im wesentlichen nach Mustern gelebt und nach Mustern sich verbraucht.» (H 52) So lautet die Bilanz.

Zu irgendwelcher Erhebung dem Früheren gegenüber besteht kein Anlass (vgl. H 71). «Was war», liege ohnehin «immer über dem gegenwärtigen Standpunkt», weil es, als unser Ausgang, eben nicht unserer Disponierbarkeit unterliegt: «Ein unbezwingliches Reich, das keine Aufklärung je erobern könnte.» (H 47) Dass man sich voraussetzungslos erfinden ließe, ist eine Illusion der Moderne, da doch (so Strauß' anti-konstruktivistischer Befund) «des Menschen ganze Natur danach strebt, *wie vordem* zu sein» (H 59), eine Bewegung der *restitutio ad integrum* einzuschlagen. Dort scheint dessen eigentliche Zukunft auf. Wenn just demjenigen, der so denkt, «der Blick nach vorn» stehe, bezeichnet dies daher keinen Widerspruch – im Gegenteil: «denn niemand hält geduldiger Ausschau als eben der Rückgestützte» (EW 319).

V

Im «Schon-Geschriebene[n]» (FK 90), so die anfängliche Vermutung des Autors, liege ein vergessener «Sinn der Dinge» beschlossen (W 65f), der durch lebendige Zuwendung wieder erahnbar zu werden vermag. Seine Arbeit am Überlieferten wäre später mithin eine Aktivierung solcher Ressourcen. Sprache und Schrift allein schon, die dichterische vor allem, tragen diese Möglichkeit in sich, «von realer Gegenwart, von der Gegenwart des Logos-Gottes» zu zeugen (A 41). «Wie Christen in jeder Epoche gleichzeitig sind mit Christus», zieht er die Parallele, so solle Sprache tradiert und daneben präsent sein, echte «*communio*», d.h. «stete[r] Ursprung» und «zu jeder Zeit einig mit ihrer Stiftung» (B 109).

Derlei Reflexionen aber, die «den Wiederanschluß an die lange Zeit» zum Inhalt haben, laufen «ihrem Wesen nach» auf «eine religiöse [...] Initiation» hinaus. Gerichtetsein auf Tradiertes hat bei Strauß letztlich mit einem Ausgriff ins Jenseitige zu tun. So lässt sich die von ihm beklagte

«Totalherrschaft der Gegenwart» (AB 62, vgl. PP 176) mit jener sämtliche Lebensbereiche durchdringenden «säkulare[n] Zeit» identifizieren, welche Charles Taylor als kennzeichnend für die westliche Moderne beschrieben hat.¹⁹ Die «vollkommen[e] *Lossagung*» des «Gesellschaftsmenschen von heute» von der Transzendenz führe, wie Reppenfries in «Der junge Mann» sagt, einen Zustand vollendeter Profanität herbei, damit aber auch Verarmung an «genügend Halt» und «Geist»: «Diesseitigkeit ist nun einmal kein abendfüllendes Programm. Das mag im übrigen für den persönlichen Lebensabend wie für die späte Epoche gelten.» (JM 193) Beide Phänomene sind für den Autor untrennbar aufeinander bezogen, werde doch, «[w]o Überlieferung nichts mehr bedeutet, [...] auch Erinnerung, im Sinne von Realpräsenz, Vergegenwärtigung nicht möglich sein» (FK 115), genauso wenig wie die Öffnung hin auf etwas Höheres, das Individuum Überschreitendes.

Angesichts einer obwaltenden Gegenwart reiner Immanenz gewinnt «[d]as Heilige, das abgewiesen durch die Zeiten irrt» (WDL 57), in der anamnetischen Kunst sehr bewusst Raum. Früh lädt Strauß seine Texte mit religiösen Implikationen auf, im Stationendrama «Groß und klein» (1978) beispielsweise, dem Intertext zu Strindbergs Mysterienspielen vom Weg eines überirdischen Wesens durch die heillose Welt. Hier bereits operiert er mit einem metaphysischen Ganzheitsbegriff sowie der Entzifferung ursprunghafter Wahrheit, die der Ordnung des Zeichens entzogen ist.²⁰ Der Aufklärungskritiker Strauß anerkennt «dunkler[e] Bereich[e] des Geistes» (FK 88), die aus der Wirklichkeit eines (ober-)flächenhaften Jetzt verschwunden sind, aber in tradiert Form erinnerbar bleiben. Selbst «am weißen Rand der Konfessionen» stehend, versucht er daher gleichwohl «ein überlieferter Mensch zu sein» (FK 135). Durch kein noch so bemühtes «[G]eheische» freilich lässt sich jede höchst untote Tradition erfassen. Nachgerade der Epiphanie einer numinosen Macht gleich, macht sie sich vielmehr geltend: «Tradition ist Zufall, *impact*, Erleuchtung, Treffer. Man [...] wird unversehens von Vergangenen erschüttert mitten auf dem freien Feld genauso wie im Taxi zum Flughafen» (VA 276).

Innerhalb der einander antwortenden Perspektiven des Straußschen Gedächtnis-Diskurses fixiert eine Passage aus «Die Unbeholfenen» mit am deutlichsten jenen Kern, den sie anpeilen. «Man darf», so Romero dort, «aber nicht vom gegenwärtigen Leben, sondern muß von der *grenzenlosen Vorwelt*, wie es im «Hyperion» heißt, erdrückt und zerstört werden, um als Künstler – und nicht nur als Künstler! – aufzuerstehen. Wie Hölderlin die Religion rettete vor den Totenvögeln der Aufklärung, vor ihren begreifen-den Krallen, [...] so ist sie wieder und wieder zu retten, solange das menschliche Ingenium reicht. Dafür müsste man freilich die Person oder das Subjekt vor dem unwiderruflichen Übertritt in die modulare Verfügbarkeit, die falsche Unendlichkeit der Netzwerke bewahren können. Ich weiß wohl:

Das reflektierende Subjekt gehört wie ehemals das sakrale nun schon zum Altertum des Menschengeschlechts.» (U 86) Sich damit entschieden nicht abzufinden, umreißt das Privileg des Dichterischen, dessen Prinzip, aus dem Stachel der Abwesenheit heraus, das einer auf Wiedergewinnung (vgl. A 11, auch NA 131) angelegte Konfrontation durch bedeutsame Überlieferung ist.

Gegen Ende der «Herkunft[s]»-Erzählung wird tatsächlich ein «Jenseits» angedeutet – analog zu der dem Erzähler von Kindheit an vertrauten Kullisse aus Bad Ems eine «Brunnen[-]» wie (im Doppelsinne) «Wandelhalle», «ohne Anfang» und «Ende», «ganz licht und transparent, aber erst wenn sie von gebändigten Menschen, wie es die Toten sind, bevölkert wird» und diese «endlos [...] nur von einem einzigen Heilwasser trinken». Im Rahmen des entworfenen Vorstellungsbereichs sieht der Autor ringsum «Durchlässigkeit» und «Übergang» am Werk: «Auch dieser (der andere), von dem die Philosophen eine hohe Meinung hatten, ist hier ein bloßes Durchgangswesen, durch das du ein und aus gehst.» (H 87) In Strauß' postmodernen Anfängen war fiktiv noch von «ich, diese[r] Null-Person», die Rede, «diese[r] Durchgangsstation aller möglichen Literatur» (MS 85). Knapp vierzig Jahre später dann vom Vater: «So bin ich nun sein Pfad. Durch mich kommt er herüber, geht er zurück.» (H 41) In einem dritten Schritt weitet sich dieses Bild zur Grenzüberschreitung auf Gott hin: wie die unableitbar erste aller Überlieferungen, das Ur-Anfängliche uns am Ende ganz durchdringen mag. So fällt der erinnerte Ursprung in eins mit dem Ziel.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. die problemgeschichtliche Übersicht von Till R. KUHNLE, *Tradition – Innovation*, in: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch*, hg. von Karlheinz BARCK [u. a.], Bd. 6, Stuttgart/Weimar 2005, 74–117.

² So bereits der Neukantianer Wilhelm WINDELBAND, *Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben* (Vortrag), 1908, in: DERS., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. 2, Tübingen ⁵1915, 244–269, hier 247.

³ Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie* (= Gesammelte Schriften, Bd. 7), Frankfurt/M. 2003, 38.

⁴ Jacques DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. ⁴1989, 431, vgl. 432. Vgl. auch Warren BRECKMAN, *Creatio ex nihilo. Zur postmodernen Wiederbelebung einer theologischen Metapher*, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1 (2007) 13–28.

⁵ Julia KRISTEVA, *Probleme der Textstrukturierung*, in: Jens IHWE (Hg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1971, 484–507, hier 488.

⁶ Umberto ECO, *Nachschrift zum «Namen der Rose»*, München – Wien 1984, 78.

⁷ Peter SLOTERDIJK, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Berlin 2014, 73, vgl. 71f, 85.

⁸ Sybille LEWITSCHAROFF, *Vom Guten, Wahren und Schönen. Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen*, Berlin 2012, 181f.

⁹ Allgemein dazu u. a. Marieke KRAJENBRINK, «Da mach ich mir ein historisches Eselsohr». Tradition und Aktualität in Botho Strauß' *Schlußchor*, in: Elrud IBSCH – Ferdinand VAN INGEN (Hg.), *Literatur und politische Aktualität*, Amsterdam – Atlanta, GA 1993, 193–211; Christoph PARRY, *Der Aufstand gegen die Totalherrschaft der Gegenwart. Botho Strauß' Verhältnis zu Mythos und Geschichte*, in: Text und Kritik Bd. 81 (VI/1998). Zweite. Aufl. Neufass., 54–64; Ewa MATKOWSKA, *Gegen die Totalherrschaft der Gegenwart – Literarische Tradition im Werk von Botho Strauß nach der Wende*, in: Carsten GANSEL – Markus JOCH – Monika WOLTING (Hg.), *Zwischen Erinnerung und Fremdheit. Entwicklungen in der deutschen und polnischen Literatur nach 1989*, Göttingen 2015, 365–375.

¹⁰ Als Siglen für die Werke von Botho STRAUSS (Zitate daraus in Klammern) werden verwendet: A = *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, München – Wien 1999; AB = darin: *Anschwellender Bocksgesang*, 55–78; B = *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie*, München – Wien 1992; E = *Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war. Gedicht*, München – Wien 1985; EW = *Einstweil und Wiedererkennen, Beginnlosigkeit*, in: Bernd SEIDENSTICKER – Martin Vöhler (Hg.), *Mythen in nachmythischer Zeit. Die Antike in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart*, Berlin – New York 2002, 319f. FK = *Die Fehler des Kopisten*, München – Wien 1997; H = *Herkunft*, München 2014; JM = *Der junge Mann. Roman*, München – Wien 1984; LD = *Der letzte Deutsche. Eine Glosse*, in: *Der Spiegel* Nr. 41 vom 2.10.2015, 122–124; MS = *Theorie der Drohung*, in: *Marlenes Schwester. Zwei Erzählungen*, München 1975, 43–109; NA = *Niemand anderes*, München – Wien 1987; PP = *Paare, Passanten*, München – Wien 1981; R = *Rumore. Roman*, München – Wien 1980; T = *Theaterstücke. 4 Bde.*, München – Wien 1991 – 2006; VA = *Vom Aufenthalt*, München 2009; U = *Die Unbeholfenen. Bewußtseinsnovelle*, München 2007; W = *Die Widmung. Erzählung*, München – Wien 1977; WIDL = *Wohnen Dämmern Lügen*, München – Wien 1994.

¹¹ Stefan WILLER, *Botho Strauß zur Einführung*, Hamburg 2000, 27, 115.

¹² Vgl. Andreas ENGLHARDT, *Im Labyrinth des unendlichen Textes. Botho Strauß' Theaterstücke 1972–1996*, Tübingen 2000; Renata PLAICE, *Spielformen der Literatur. Der moderne und der postmoderne Begriff des Spiels in den Werken von Thomas Bernhard, Heiner Müller und Botho Strauß*, Würzburg 2010.

¹³ Vgl. Sebastian SCHAUBERGER, *Permanenz der Urbilder. Mythische und biblische Anspielungen bei Botho Strauß*, Diss. Bielefeld 2001; Wolfgang EMMERICH, «Eine Phantasie des Verlustes». *Botho Strauß Wendung zum Mythos*, in: SEIDENSTICKER – Vöhler, *Mythen* (s. Anm. 10), 321–343.

¹⁴ Denen die Forschung schon früh nachgegangen ist: vgl. beispielhaft Heidi M. Müller, *Transformationen romantischer Inspirationsquellen im Jungen Mann von Botho Strauß*, in: Gerd LABROISSE – Gerhard P. KNAPP (Hg.), *Literarische Tradition heute. Deutschsprachige Gegenwartsliteratur in ihrem Verhältnis zur Tradition*, Amsterdam 1988, 181–199.

¹⁵ WILLER, *Botho Strauß* (s. Anm. 11), 78.

¹⁶ Tatsächlich ist es in anderen Sprachen einigermaßen analogieles: vgl. A. CORBINEAU-HOFFMANN, *Sehnsucht*, in: Joachim RITTER – Karlfried GRÜNDER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 165–168.

¹⁷ Vgl. Harald ZILS, *Autonomie und Tradition. Innovativer Konservatismus bei Rudolf Borchardt, Harold Bloom und Botho Strauß*, Würzburg 2009, 173f.

¹⁸ Thomas ASSHEUER, *Tragik der Freiheit. Von Remscheid nach Ithaka. Radikalisierte Sprachkritik bei Botho Strauß*, Bielefeld 2014, 11f, 149. Eine Interpretation, die dem behandelten Frühwerk durchgehend eine politische Hermeneutik unterlegt.

¹⁹ Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 903.

²⁰ Beispielhaft für eine Literaturwissenschaft, der dies aus vorgängigen Gründen missfällt Alexander von BORMANN, *Groß und klein – Existentialismus ohne Subjekt?. Zur theatralischen Semiosis bei Botho Strauß*, in: LABROISSE – KNAPP, *Literarische Tradition* (s. Anm. 14), 201–224, bes. 220f.

ABSTRACT

«I am a subject of tradition, and outside of it I cannot exist.» *The Appropriation of Tradition in Modern German Language Literature as Exemplified in Botho Strauß.* The article traces the changes that have taken place in the poetics of this highly acclaimed author, which constitute a step forward from what was obtaining already. According to it, every artist is caught up in an immense process of receiving and passing on traditions. Beginning at the intertextual level, Strauß proceeds to make a case for meaningful reminiscence. His art of focusing on case histories is directed against the »hegemony of the present« heralded by an enlightenment that is entrapped within its own confines. As a critical commentary on contemporary issues, this thrust in Strauß's discourse of origins and traditions in essence takes on an existential dimension that in the end assumes clearly religious character.

Keywords: Botho Strauß – literary postmodernism – anamnestic approach – tradition and existence – religious meaning of literature

JOHANNES HOFF · LONDON / WIEN

DIE RÜCKKEHR ZUR REALITÄT

Freundschaft, Politik und Spiritualität in einem post-faktischen Zeitalter

Nach Meinung zeitkritischer Kommentatoren leben wir in einem «post-faktischen Zeitalter». Je mehr der Zugang zu Informationen wächst, desto schwieriger wird es, ihre Vertrauenswürdigkeit einzuschätzen. Die Gegenreaktion derer, die sich in ihren Entscheidungen auf Expertenmeinungen verlassen, ist nur ein weiteres Symptom dieser Krise: Man traut sich nicht mehr zu, divergierende Situationsanalysen in eigener Verantwortung auszuwerten, sondern präsentiert politische Entscheidungen als alternativlos. Wer die Unausweichlichkeit einer politischen Entscheidung nicht sehe, verleugne die «Fakten».

Nach dieser Logik haben Andersdenkende den Anschluss an das wissenschaftlich aufgeklärte Denken der Moderne verloren. Wer anders denkt, lässt sich von irrationalen Gefühlen und diffusen Ängsten leiten.

Doch auch moderne Gesellschaften bewohnen analoge Zwischenräume des «mehr oder weniger», und nicht eine digitale Welt klarer Ja/Nein Entscheidungen: Unsere Situationsanalyse hängt immer ab von Werteorientierungen, die uns einzuschätzen erlauben, welchen Experten zu trauen ist, und welchen man reserviert oder gar mit einem gesunden Misstrauen begegnen sollte. Nicht jeder wissenschaftliche Experte ist ein Freund des Wahren und Guten. Keine Politik ohne eine Politik der Freundschaft!

Nach der aristotelischen Tradition, die auch im Mittelalter fortwirkte, ist die höchste Form von Freundschaft die Liebe (*philia*) um ihrer selbst willen, die sich in der Liebe zu dem vollendet, was um seiner selbst willen betrachtet und bestaunt werden kann: der Liebe (*philia*) zur Weisheit (*sophia*).¹ Es gibt politisch nützliche Freundschaften und Spaßfreundschaften; die höchste Form von Freundschaft aber ist diejenige, die weder auf politische Vorteile noch auf Lustbefriedigung spekuliert, sondern sich in der geteilten Freude an dem verwirklicht, was uns in Staunen versetzt: dem Wahren, Guten und Schönen. Keine «*philia*», ohne «*sophia*», keine Freundschaft ohne Philosophie.

JOHANNES HOFF, geb. 1962, ist Professor für «Systematic and Philosophical Theology» am Londoner Heythrop College.

Aristoteles hatte deshalb gute Gründe, das Nachdenken über Freundschaften in der Politik zu verorten. Die geteilte Freude am Wahren, Guten und Schönen leitet uns dazu an, unseren Blick auf die «gemeinsame Sache» zu richten, und uns nicht von trügerischen Freunden auf Abwege führen zu lassen. Doch diese Politik hat auch einen problematischen elitären Zug.

Libérale Gesellschaften tendieren dazu, sich als egalitär zu portraitieren: Es gibt keine elitären Freundeskreise. Alle Entscheidungen werden nach neutralen Regeln auf der Basis unvoreingenommener Tatsachenanalysen gefällt. Dabei kann man bereits im dritten Buch der Aristotelischen *Politik* nachlesen, warum das so einfach nicht ist: Wo Hierarchien nicht bewusst kultiviert werden, wuchern sie unkultiviert – sie erstarren zur Geldherrschaft eigennütziger Oligarchen oder zur demagogischen Alleinherrschaft selbstherrlicher Tyrannen. Man kann dann sozusagen wählen, zwischen der oligarchischen Herrschaft ausgewählter Lobbyisten und Experten in Brüssel, und der Alleinherrschaft Putins und Trumps.

Zu Recht hat man deshalb gegenüber der liberalen Kritik an einer Renaissance der aristotelischen Politik der Freundschaft zweierlei geltend gemacht:²

1) Bereits im christlichen Mittelalter lässt sich eine quasi-demokratische Ausdifferenzierung des aristokratischen Prinzips beobachten, die im Prinzip jedem erlaubt, an ausgewählten Freundeskreisen teilzunehmen (an handwerklichen Gilden, religiösen Bruderschaften, Genossenschaften, Gewerkschaften, Freiwilligenorganisationen, etc.).

2) Kein politisches Gemeinwesen kommt ohne eine Mischung von monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen aus. Versäumt man, für eine gesunde Balance zwischen «dem Einen», «den Wenigen» und «den Vielen» zu sorgen, so überlässt man das Feld den Machtkalkülen moderner Despoten oder den Lobbyisten oligarchischer Konzerne.

Genau aus diesem Grund ist, nach Aristoteles, die ethisch und spirituell reflektierte Kultivierung von Freundschaften ein unverzichtbares Fundament rationaler politischer Entscheidungsfindung. Wo dieses Fundament versagt, erstarrt politische Rationalität zur erzwungen Wahl zwischen post-politischer Faktenhuberei und Populismus. In beiden Fällen hat man es mit Symptomen einer Vertrauenskrise zu tun, hinter der sich eine spirituelle Orientierungskrise verbirgt: Wir haben verlernt, zwischen Freunden zu unterscheiden, die unser wertschätzendes Lob verdienen, und solchen, die unsere politische Intelligenz korrumpieren.

1. Die Politik des Lobpreises

In einem funktionierenden politischen Gemeinwesen geht es demzufolge immer auch um Akte des wertschätzenden Lobpreises. Definierte doch be-

reits Aristoteles den Lobpreis als elementarsten Ausdruck der Dankbarkeit für ein Geschenk.³ Das Geschenk bringt die Liebe (*philia*) zwischen Freunden zum Ausdruck, der Lobpreis die Dankbarkeit, die diese Liebe erwidert.

Die Politik komplexer Gemeinwesen kann sich allerdings nicht nur um den Lobpreis zwischen Freunden drehen, die einander kennen. Das aufrichtige Weisheitsstreben der «Wenigen» muss sich im wertschätzenden Lobpreis der «Vielen» materialisieren, und da gelten andere Regeln. Komplexe Gemeinwesen sind ambivalente Gebilde, da kann man nur in beschränktem Maße auf freundschaftliche Bindungen bauen.

Dennoch ist der Lobpreis auch in solchen Gemeinwesen nicht allein durch Kosten-Nutzen-Kalküle motiviert. Im Gegenteil, er findet seinen machtvollsten Ausdruck selbst hier in funktionslosen, kontemplativ-betrachtenden Praktiken des Lobpreises und der Verherrlichung, die sich um ihrer selbst willen Ausdruck verschaffen.

Diese im strikten Sinne des Wortes «öffentliche» Dimension des Lobpreises wurde in jüngster Zeit, anknüpfend an Erik Peterson, insbesondere durch den italienischen Philosophen Giorgio Agamben in Erinnerung gerufen. Agamben macht darauf aufmerksam, dass auch die Demokratien der Spätmoderne durch funktionslose Praktiken der Akklamation, des Lobpreises und der Verherrlichung gesteuert werden. Mehr noch, über Internet und Kommunikationstechnologien werden doxologische Praktiken der Akklamation und Verherrlichung heute in bis dato unvorstellbarem Ausmaß verbreitet und vervielfältigt.

Was einst auf die liturgische und zeremonielle Sphäre beschränkt war, konzentriert sich in den *Medien*, durch die es zugleich verbreitet wird und in jeden Augenblick und jeden sowohl öffentlichen wie privaten Bereich der Gesellschaft eindringt. Die heutige Demokratie ist eine Demokratie, die gänzlich auf der Herrlichkeit begründet ist, das heißt auf der durch die *Medien* vervielfachten und verbreiteten, jede Vorstellung übersteigenden Wirkmacht der Akklamation.⁴

Im Zentrum demokratischer Politik steht demzufolge stets eine Form kontemplativer Praxis: Untätigkeit.⁵ Das Rad der Politik dreht sich nicht um Arbeit und Produktion, wie bei Marx, sondern um einen funktionslosen Ruhepunkt, der alle spezifisch biologische, ökonomische, kommunikative oder geistige Anstrengung außer Kraft setzt, und sich in Praktiken der Akklamation und Verherrlichung manifestiert.

Es sind funktionslose Spielereien oder kontemplative Praktiken seine Zeit zu verschwenden – die abrahamitische Kultur der «Sabbatruhe» –, die uns zu politischen Wesen werden lassen und von Tieren unterscheiden.⁶ Aber darin liegt auch das Problem, das unsere demokratischen Kulturen immer näher an den Abgrund der Handlungsunfähigkeit rücken lässt. Hat die Moderne die bewusste Kultivierung von Praktiken der Untätigkeit

doch sentimentalisiert, privatisiert und vom Ernst des öffentlichen Lebens abgespalten. Folgerichtig erschienen funktionslos-kontemplative Praktiken immer seltener als Prinzip und Fundament prosaischer Alltagstätigkeiten – als eine Grundorientierung, die *jede* Tätigkeit (unter Einschluss politischer Entscheidungsverfahren und der theoretischen Praktiken von Wissenschaftlern) zu durchdringen hat.

Agamben erinnert demgegenüber zu Recht daran, dass das kontemplative Leben bereits bei Paulus nicht in einer fernen Zukunft oder einer sentimentalisierten Hinterwelt lag. Es markierte einen Grundzug des privaten und öffentlichen Lebens:

Wer eine Frau hat, soll sich in Zukunft so verhalten als habe er keine, wer weint, als weine er nicht, wer sich freut, als freue er sich nicht, wer kauft, als würde er nicht Eigentümer, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht.⁷

Die untätige Praxis der Kontemplation hatte jeden Aspekt unseres aktiven Lebens zu durchdringen und zu transformieren. Die sich bereits bei Aristoteles abzeichnende abendländische Tendenz, das praktische Leben dem kontemplativen Leben gegenüberzustellen, markierte demgegenüber den Anfang der Krise moderner Demokratien.

2. Die Grenzen liberaler Faktengläubigkeit

Ich werde darauf zurückkommen. Halten wir zunächst fest, dass die gegenwärtige politische Krise einer spirituellen Krise entspringt. Es geht in modernen Demokratien immer weniger darum, sich in der Praxis der Geisterscheidung zu üben, die dazu anleitet zwischen dem zu unterscheiden, was unsere Aufmerksamkeit und unser wertschätzendes Lob verdient, und dem, was zu den Akten gelegt werden oder im «Spam Ordner» verschwinden kann. Und das hat einen zweifachen Grund: Wir haben versäumt die intermediären Räume zwischen dem privaten Leben Einzelner und dem politischen Leben der Vielen zu kultivieren, aus denen das gemeinsame Streben nach dem, was unser Lob verdient, seine innovativen Energien bezieht. Und wir haben uns daran gewöhnt, die kontemplativen Wurzeln unseres öffentlichen Lebens zu verleugnen, oder als eine Privatangelegenheit zu behandeln, die für das politische Leben bestenfalls noch von dekorativer Bedeutung ist. Kurz, wir haben verlernt uns in der Praxis des Lobpreises zu üben, die unser politisches Denken und Handeln auf das Wahre, Gute und Schöne ausrichtet.

Der zeitgenössische Liberalismus würde diese Kritik zurückweisen und einwenden, dass Appelle an das, was als gut und lobenswert gilt, der Kom-

plexität moderner Gesellschaften nicht mehr gerecht werden können. In hyperkomplexen Gesellschaften kann man sich bestenfalls noch darüber einigen, dass man sich in allen entscheidenden Fragen des Lebens uneinig ist. Folglich muss man sich damit bescheiden, politische Entscheidungsprozesse an Regeln der Fairness auszurichten, und sich ansonsten darauf beschränken, wertneutrale Fakten zu analysieren. Philosophen nennen dieses sakrosankte liberalistische Prinzip *«negative Freiheit»*: Jeder darf nach seiner Fassung selig werden – solange er nur dem anderen dasselbe Recht zugesteht.

In den post-politischen Gesellschaften der Gegenwart zeigt sich aber immer deutlicher, dass dieses Prinzip nicht hält, was es verspricht. Es befördert nicht Pluralismus und Toleranz, sondern die Tendenz jeder und jedem dieselbe Lebensform aufzuerlegen: ein Leben, das sich um Nutzenmaximierung und die Absicherung von Eigeninteressen dreht. Am Ende dieser schiefen Bahn steht eine Einheitskultur, in der sich das *«gute Leben»* darin erschöpft *«alleine Kegeln zu gehen»*, oder eskapistisch in virtuelle Realitäten einzutauschen. Der Liberalismus führt nicht zu Pluralismus und Toleranz, sondern zu Homogenisierung, Uniformierung und emotionaler Verarmung.

Der spätmodernere *«Kollaps»* der klassisch-modernen Unterscheidung zwischen *«Fakten»* und *«Werten»*⁸ erinnert uns demgegenüber an ein Prinzip des gesunden Menschenverstandes, das lange Zeit als selbstverständlich galt: Das Wirkliche fällt mit dem Wahren, Guten und Schönen zusammen. Das Wahre und Gute kommt immer zuerst. Was schlecht gemacht oder verkommen ist, lässt sich immer erst dann begreifen, nachdem man sich mit dem *«wirklichen Ding»* vertraut gemacht hat – und dieses beeindruckt uns zunächst einmal durch das, was es als lobenswert und gut erscheinen lässt.

Folglich beginnt alles Erkennen mit der Treue zu dem, was Thomas von Aquin durch den lakonischen Begriff *«ens»* bezeichnete – *«seiend»*. Die Bedeutung des lateinischen Wortes *«ens»* klingt nach in dem, was die englische Sprache als *«end»* bezeichnet, und damit ist bereits klar, dass es mehr bezeichnet als ein neutrales Faktum:⁹ Es bezeichnet das Ende, den Zweck, das Telos, an dem unser Denken zur Ruhe kommt – zum Beispiel in der staunenden Betrachtung einer Rose, einer Katze oder eines Menschen.

3. Der Lobpreis als Erkenntnisprinzip

«Die Ros' ist ohn warum», sagt Angelus Silesius. Sie ist ein *«end»*, eine saturierte Realität, die sich ohne Verwertungs- oder begriffliches Erklärungsinteresse allein um ihrer selbst willen betrachten, erkennen und sogar bewundern lässt. Genau aus diesem Grund ist der Lobpreis, oder die wortlos staunende Betrachtung von Dingen,¹⁰ die einfach nur *«da sind»*, ein Erkenntnisprinzip.

Man kann sich dies am Beispiel von Johann Heinrich Füsslis' Gemälde ›Die Erschaffung Evas‹ (1793) verdeutlichen, wenn man sich beim Betrachten der poetisch-mythologischen Traumgestalt Evas die Frage stellt: Was hat Adam wohl gesagt, als er zum ersten Mal Eva erblickte? Das Buch Genesis schweigt sich darüber aus. Aber nahezu jede und jeder meiner englischen Studentinnen und Studenten (unter Einschluss der Mönche und Priesteramtskandidaten) kennt die Antwort: Wow! – Die englische Exklamation ›Wow!‹ ist eine rudimentäre Form des Lobpreises. Und das erlaubt mir den Lobpreis phänomenologisch präziser in den Blick zu nehmen.

Nikolaus von Kues hat bereits im Spätmittelalter darauf aufmerksam gemacht, dass wir etwas nicht deshalb preisen, weil wir es als wahr, gut oder schön *beurteilen*. Es ist vielmehr umgekehrt: Wenn unser Lobpreis genuin ist und nicht bloß aus einem Herdeninstinkt entspringt, dann beurteilen wir etwas als wahr, gut oder schön, weil es uns in Staunen versetzt und unseren Lobpreis hervorruft, ohne dass wir auch nur einen Gedanken darauf verschwenden müssen, warum wir das tun.¹⁰ Wenn ich einen Menschen oder ein Kunstwerk nur deshalb bewundere, weil ich in Wikipedia nachgelesen habe, dass er, sie oder es berühmt ist, ist mein Lobpreis nicht genuin. Das authentische Lob kommt stets dem wertschätzenden Urteil über vermeintliche ›Fakten‹ zuvor. Es lehrt uns zu unterscheiden zwischen dem was ›lobenswert weil berühmt‹ und dem was ›berühmt weil lobenswert‹ ist.

Doxologische Praktiken haben demzufolge ein prä-reflexives Fundament – sie sind ›responsiv‹. Wir beurteilen etwas als wahrhaftig, vollkommen oder schön, weil es in uns eine spontane ›Resonanz‹ hervorruft; und jeder Versuch, das nachträglich, basierend auf wahren oder falschen Urteilen zu rechtfertigen, ist zumindest in letzter Instanz zu verneinen.

Nikolaus von Kues war aus diesem Grund nicht nur der Überzeugung, dass kontemplativ-betrachtende, doxologische Praktiken unverzichtbar sind für den, der nach der Erkenntnis Gottes strebt. Er meinte auch, dass unsere Fähigkeit, in jedem Geschöpf ein Bild oder eine Spur der Herrlichkeit des Schöpfers zu erkennen, für unser philosophisches Wahrheitsstreben grundlegend ist. Jedes Geschöpf, das wirklich ist, was es ist, ist auf irgendeine Weise vollkommen und gut. Und es ist der Akt des staunenden Lobes, der uns dies offenbart: Er offenbart uns die Herrlichkeit des Schöpfers, oder – um den griechischen Terminus *technicus* zu gebrauchen – die ›doxa‹ Gottes.

Es gibt keine ›doxa‹, ohne die dazugehörige Praxis des ›doxazein‹, des Lobpreises. Und dieses Erkenntnisprinzip ist fundamental: Nichts in der Welt erschließt sich uns wirklich, solange es uns nicht zumindest ein verschämtes ›Wow!‹ abringt. Nach Thomas von Aquin kann ja nicht einmal der Teufel dem Verlangen widerstehen, Gott zu loben: Er lobt Gott mit den Lippen (*laus oris*) – auch wenn das Herz (die *laus cordis*) dem nicht entspricht.¹¹

Wie aber verhält sich diese doxologisch fundierte Form der Wirklichkeitserkenntnis zu unserem an urteilenden Ja-Nein-Unterscheidungen orientierten Wissenschaftsverständnis?

Die Sprache des Lobes hat nicht die Form eines begrifflich differenzierten Wissens. Sie ist aber auch nicht ohne Bezug zur Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem.¹² Antwortet sie doch auf ein elementares Problem wissenschaftlichen Erkennens: Sie steuert unsere Aufmerksamkeit und entscheidet darüber, «wie» wir Fragen interpretieren, die wahre oder falsche Sätze zur Antwort haben.

Im Prinzip hat es niemals eine realistische Alternative zu diesem dualen Erkenntnisprinzip gegeben. Um mit dem Wissenschaftssoziologen Bruno Latour zu sprechen: «Wir sind nie modern gewesen».¹³ Selbst in der theoretischen Physik rahmen wir unsere Forschungsdebatten durch Phrasen wie «das entscheidende Problem ist doch...» oder «jeder sieht doch ein, dass...», etc.¹⁴ Phrasen wie diese steuern unsere Aufmerksamkeit und erlauben uns, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden, indem sie an ein wissenschaftliches Ethos appellieren, das auf doxologischen Fundamenten ruht. Was wären Aussagen, die auf das «Entscheidende» und «Wesentliche» abheben, ohne Heldengeschichten und Heiligenlitanieen über Galilei, Newton, Darwin und Einstein?¹⁵

Die vormoderne Tradition hatte demnach gute Gründe, das Streben nach theoretischer Naturbetrachtung an das Lob des Wahren, Guten und Schönen zu binden. Das Zeitalter von «Google» und «Facebook» hat uns diesen doxologischen Grundzug menschlichen Erkenntnistrebens erneut in Erinnerung gerufen, indem es binnen kürzester Zeit eine weltumspannende Widerverzauberung kognitiver Entscheidungsprozesse provozierte. Der Überfluss an Information zwingt jetzt zur Selektivität. Der Wahrheitssuchende hat in immer kürzeren Zeitabständen zu entscheiden, welche «wahren Sätze» wert sind, wieder erinnert zu werden: Wahr ist, was unsere Wertschätzung verdient – im Facebook-Jargon heißt das «Like». Der «Like-button» ist eine informationstechnologische Variante doxologischer Sprachpraktiken. Wird doch auch der spätmoderne «Klick» auf den «Like-button» durch das motiviert, was Thomas von Aquin «appetitus» nannte: das instinktive, Verlangen nach einem Gut, dessen Attraktivität sich aus rationalen Erwägungen niemals rückhaltlos ableiten lässt. Aber kann man diesem instinktiven Verlangen trauen?

4. Die Einheit von Wissenschaft, Freundschaft und Kontemplation

Spirituelle Denker wie Augustinus, Thomas von Aquin und Ignatius von Loyola wussten noch, dass unsere intellektuellen Instinkte in die Irre führen

können, wenn wir uns nicht darin üben, zwischen authentischen und trügerischen Regungen unseres «intellektuellen Appetits»¹⁶ zu unterscheiden. Aus diesem Grund hätten sie klar vorhergesehen, dass nicht jeder Zuwachs an Information uns der Wahrheit näher bringt.¹⁷ Unsere Erkenntnis des «Natürlichen» lässt sich nicht abkoppeln vom natürlichen Verlangen nach einem Gut, das unser Begreifen übersteigt und unser Staunen provoziert. Die Scheidelinie zwischen Säkularem und Religiösem verläuft deshalb nicht mehr zwischen «Glaube» und «Wissen»; sie scheidet von nun an zwei heterogene Formen, in einer entzauberungsresistenten Welt zu leben.

Religiöse Lebensformen leiten dazu an, die Ethik des Staunens und Lobens rational zu kultivieren. Sie tun das, indem sie zwischen orientierungstiftenden und trügerischen Gegenständen der Wertschätzung unterscheiden: zwischen Dingen und Ereignissen, die unsere Andacht und Wertschätzung verdienen, weil sie uns in einen selbstvergessenen lebendigen «flow»¹⁸ von geistigen oder körperlichen Aktivitäten hineinziehen, und solchen, die uns diffus und gelangweilt oder verängstigt und angestrengt mit einer Sache hantieren lassen; zwischen Praktiken des Lobpreises, die unsere geistigen Potentiale untergaben, indem sie unsere Aufmerksamkeit zerstreuen, und solchen, die unseren Geist in der Betrachtung dessen versammeln, was um seiner selbst willen erkannt zu werden verdient.

Das hebt religiöse Traditionen ab von säkularen Lebensformen, die die Selektion dessen, was unsere Wertschätzung verdient, den Litaneien und Rankings des Marktes, den «seichten Wassern»¹⁹ moderner Medien oder den Evaluationsalgorithmen der «Church of Google»²⁰ überlassen.

Wir sind damit wieder am «square one» angekommen: dem Marktplatz von Athen. Verstand doch bereits Platon sein philosophisch-spiritueller Aufklärungsprogramm als Antwort auf einen sophistischen Fetischkult des Wissens. Das kontemplative Denken der hellenistischen Tradition war, ebenso wie das liturgisch fundierte Aufklärungsprogramm der abrahamitischen Tradition, von Anbeginn darauf ausgerichtet, irrationale Praktiken des Lobpreises zu entmystifizieren.²¹

Hierin lag nicht zuletzt auch die politische Dimension religiöser und weisheitlicher Aufklärungsprogramme. Politik im eigentlichen Sinne des Wortes ist nicht mit der faktenbasierten Vermarktung vermeintlich alternativer Management-Entscheidungen zu verwechseln. Politik beginnt, wo man zwischen dem unterscheidet, was unser wertschätzendes Lob verdient, und dem, was uns von unserem Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen wegführt.

Das führt uns zurück zum Thema Freundschaft. Wenn Politikerinnen und Politiker sich darum bemühen, das zu tun, was eine Politikerin zu einer «wirklichen» Politikerin macht, müssen sie sich auf Freunde verlassen können, die ihre Wertschätzung des Wahren, Guten und Schönen teilen.

Kein Experte kann sie oder ihn von der Aufgabe entlasten, sich im Verein mit Gleichgesinnten in der Praxis der Unterscheidung der Geister zu üben. Aus diesem Grund war bereits Aristoteles der Meinung, dass es keine Politik ohne eine Politik der Freundschaft geben kann. Die aristotelische Politik der Freundschaft war allerdings, wie bereits angedeutet, aporetisch.

Wie so oft, lassen die einschlägigen Werke des Aristoteles vieles im Dunkeln. Insbesondere bleibt unklar, wie die auf dem Niveau «praktischer Klugheit» (*phronesis*) zu verortende Politik der Freundschaft mit der kontemplativen Bestimmung des Menschen zu vereinbaren sei, der «theoretischen Betrachtung» (*theoria*).²² Ist die Liebe zum Freund doch durch die Liebe zur Weisheit motiviert. Und letztere – das kontemplative Leben des Philosophen, das sich in der Betrachtung des Schönen, Vollkommenen und Göttlichen verwirklicht – erscheint bei Aristoteles als selbstgenügsam. Man braucht hierzu eigentlich keine anderen Menschen. Ist die Freundschaft also nur Mittel zu einem höherem, selbstgenügsamen oder gar individualistischen Zweck?

Angesichts dieser Aporie könnte man argumentieren, die modere Segmentierung von Spiritualität, Wissenschaft, Freundschaft und Politik sei eine unbeabsichtigte Konsequenz der aristotelischen Freundschaftsphilosophie.²³ Die jüngere Forschung zeigt allerdings auch, dass Thomas von Aquins kreative Aristoteles-Lektüre die Aporien der aristotelischen Philosophie der Freundschaft unterließ, und damit der für die moderne Segmentierung verantwortlichen Sentimentalisierung und Privatisierung freundschaftlicher und kontemplativ-spiritueller Praktiken zuvorkam.²⁴

Anders als bei Aristoteles ist die «Politik der Freundschaft» bei Thomas der kontemplativen Bestimmung menschlichen Strebens nicht nachgeordnet, sondern gleichgestellt: Freundschaft und Kontemplation fallen zusammen in der kontemplativen Freundschaft mit Gott. Thomas folgte an diesem Punkt der Spur des Johannesevangeliums: «Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt.» (Joh 15,15) Gott begegnet mir in Jesus Christus als ein Freund. Und das heißt zugleich, er gibt sich mir zu erkennen – nur ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. So wie Adam Eva «erkannte» (Gen 4,1), so dürfen die Nachfolger Christi sich daran erfreuen, die Weisheit Gottes zu «erkennen». Da der Schöpfer außerdem, nach Thomas, nur durch seine Geschöpfe erkannt werden kann, versteht es sich von selbst, dass die Liebe zu Gott nicht nur Nächstenliebe, sondern auch die Liebe zu nicht-menschlichen Geschöpfen einschließt. Thomas war sozusagen der erste rigorose Ökophilosoph – und das bewahrte seine Synthese von Freundschaft und Spiritualität vor dem Abdriften ins Private.

Gott ist demzufolge das, was jedes «ens» als liebenswert erscheinen lässt – wobei daran zu erinnern ist, dass der thomanische und patristische Liebesbegriff (im Unterschied zur post-reformatorischen Verabsolutierung altru-

istischer Liebe) alle geschöpflichen Manifestationsweisen von Liebe umfasst: das liebende Begehren (*eros, amor*), die Freundschaft (*philia, amicitia*) und die selbstlose Liebe (*agape, dilectio, caritas*). Von daher überrascht es nicht, dass die Pointe der thomanischen Philosophie der Freundschaft mit der Pointe seiner Theologie des Lobes zusammenfällt – sie kulminiert im dankenden Lobpreis dessen, was um seiner selbst willen geliebt und theoretisch betrachtet zu werden verdient.

Der Lobpreis artikuliert, so hatten wir eingangs im Anschluss an Aristoteles festgehalten, die Dankbarkeit für ein freundschaftliches Geschenk.²⁵ Und weil, der Tradition christlicher Orthodoxie zufolge, die ganze Schöpfung ein Geschenk Gottes ist, lässt sich das Prinzip, Geschenke durch Gesten des Lobpreises zu erwidern, auf jedes Engagement mit ›Seiendem‹ anwenden. Alles, was ›es gibt‹, jedes ›ens‹, ist eine Gabe, die unser freundschaftliches Lob verdient – unter Einschluss der ›Objekte‹ wissenschaftlichen Forschens. Wissenschaftliche Welterkenntnis, Freundschaft und Kontemplation sind unauflöslich miteinander verschränkt.

Aus Sicht unseres modernen ›Weltbildes‹ mag diese spirituell aufgeladene Ontologie der Freundschaft als antiquiert erscheinen. Aber auch hier gilt der nüchterne Befund Bruno Latours: Wir sind nie modern gewesen. Die spätmoderne Forschung zeigt nicht nur, dass die Kultivierung von Praktiken des Dankens und Lobens gegenüber der Welt, die wir bewohnen, die geistige Gesundheit, das allgemeine Wohlbefinden und die Führungskraft von Menschen verbessert²⁶ – die Praxis des Lobpreises verschafft vernunftbegabten Tieren sozusagen einen evolutionären Vorteil. Forschungsarbeiten zum ›funding bias‹²⁷ bestätigen auch, dass das Prinzip, Geschenke in Dankbarkeit zu erwidern, bis auf den heutigen Tag unwiderstehlich ist – es bestimmt unser Handeln selbst dort, wo es in perverser Form wiederkehrt, wie in der Forschungsmanipulation via Drittmittelfinanzierung, dem Kulturmarketing, oder im von Lobbyisten dominierten Expertentum der Spätmoderne. Den heiligen Thomas hätte dieser empirische Befund nicht überrascht. Kann doch selbst der Teufel dem natürlichen Verlangen nicht widerstehen, Geschenke durch Gesten des Lobpreises zu erwidern.

5. Ein Plädoyer für die repräsentative Demokratie

Aber was hat das mit Politik zu tun? Ich will im letzten Abschnitt meines Essays versuchen, meine Überlegungen zur unauflöslichen Verschränkung von Wissenschaft, Freundschaft und Kontemplation in Form eines Plädoyers auf seine politischen Implikationen hin zuzuspitzen. Die Herausforderung der Zukunft wird darin liegen, die post-politische Faktenhuberei der Spätmoderne als eine verkappte Politik falscher Freundschaften zu entmystifi-

zieren, und die Politik der falschen Freunde durch eine politische Praxis zu reformieren, die dazu anleitet, zwischen wirklichen und falschen Freunden zu unterscheiden.

Letzteres ist nicht durch «rational choice» Theorien, «quality assessment procedures», oder die Verschärfung juristischer Regelwerke zu erreichen. Wir müssen vielmehr einsehen lernen, dass unsere modernen, repräsentativen Demokratien immer schon ein aristokratisches Element enthielten, das an unsere Gabe appellierte, Freundschaften zu kultivieren und sich in der Praxis des Lobpreises zu üben.

Das Problem beginnt bereits damit, dass liberale Demokratien «kontrafaktisch» dazu tendieren, die aristokratischen Züge moderner Politik zu verleugnen oder als ein dekoratives Relikt der Vergangenheit zu betrachten. Das ist erstaunlich, waren repräsentative Demokratien doch niemals uneingeschränkt «demokratisch». Von Aristotles bis hin zu Rousseau galt die Besetzung von politischen Ämtern durch Wahl als Markenzeichen der Oligarchie – in der «Demokratie» wurden Ämter durch Losverfahren besetzt. Zeitgenössische Kritiker des *status quo* tendieren vor diesem Hintergrund dazu, die «demokratischen» gegen die «aristokratischen Elemente» repräsentativer Demokratien auszuspielen, und den modernen Kompromiss für antiquiert zu erklären.²⁸ Doch das wäre eine Ausflucht. Angesichts der spätmodernen Krise demokratischer Institutionen kommt es vielmehr darauf an, das, was sie gegenüber vormodernen Regierungsformen und populistischen «Volksdemokratien» auszeichnet, bewusst zu kultivieren und als einen Charakterzug kenntlich zu machen, der unsere Wertschätzung verdient: Keine funktionierende Demokratie ohne das Vertrauen in Politiker, Journalistinnen, Wissenschaftlerinnen und kulturelle Eliten, die sich darin bewährt haben, zwischen wirklichen und falschen Freunden zu unterscheiden. Keine Demokratie ohne die Kultivierung von Praktiken der Wertschätzung gegenüber den «Wenigen», die das Lob der «Vielen» zurecht verdienen, weil sie aufrichtig darum ringen, uns dem Wahren, Guten und Schönen näher zu bringen – auch wenn sie über den Weg dorthin geteilter Meinung sind. Nur wenn es gelingt, den intermediären Raum zwischen der politischen Meinungsbildung der «Vielen» und der Entscheidungsverantwortung des «Einen» zurückzuerobern, kann es gelingen Formen politischer Willensbildungen zurückzugewinnen, in denen sich so etwas wie eine demokratische Öffentlichkeit wieder konstituieren kann.

Zur Konstituierung eines öffentlichen Raumes gehört, neben der Kultur der Freundschaft der «Wenigen», aber auch noch ein Zweites: Wie Hannah Arendt geltend gemacht hat, gehört dazu auch der Fokus auf gemeinsame «Dinge», die von den «Vielen» aus einer Vielfalt von Perspektiven erblickt und als wesentlicher Teil ihres Leben betrachtet werden können:

In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, dass eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen.²⁹

Keine «res publica» ohne das sich Versammeln um ein gemeinsames Ding. Zu fragen ist allerdings auch hier, ob sich dieser gemeinsame Fokus ohne Rückgriff auf jene spirituellen und weisheitlichen Traditionen zurückgewinnen lässt, die den Umgang mit «gemeinsamen Dingen» über Jahrhunderte kultiviert haben: z.B. in der Christlichen Liturgie des «Leibes Christi», in der das «gemeinsame Ding» zu Schau gestellt wurde, und sich in Praktiken der Sonntagsruhe, der öffentlichen Akklamation, des Lobpreises und der Unterscheidung zwischen aufrichtigen und idolatrischen Praktiken der Anbetung aktualisierte.

Wie der amerikanische Theologe William Cavanaugh in seinem Buch *Torture and Eucharist* gezeigt hat, sind solche Praktiken alles andere als unpolitisch. Cavaughns Fallstudie bezieht sich allerdings auf ein relativ antiquiertes Fallbeispiel: ein Folterregime in einem durch und durch katholischen Land – dem Chile der 70er Jahre. Die Angehörigen der von General Pinochet gefolterten und ermordeten Vielen untergruben die Autorität seiner Diktatur, indem sie die Opfer aus der Anonymität herausrissen, und ihrer in öffentlich zelebrierten Gottesdiensten als Märtyrer gedachten.³⁰ Indem sie das Staunen über die Realpräsenz des Leibes Christi auf den Straßen und Plätzen Santiagos zelebrierten, gelang es Ihnen, den öffentlichen Raum zu politisieren: der sakramentale Leib Christi übernahm die Rolle des gemeinsamen «Dings», um das sich die *res publica* versammelte.

Da Cavaughns Beispiel sich nicht ungebrochen auf die religiös pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart übertragen lässt, bleibt mir nur, meinen Versuch über die Politik in einem post-faktischen Zeitalter mit einer Frage zu beschließen: Der Frage, wie liturgische Strategien, das «gemeinsame Ding» einer «res publica» zu markieren, im 21. Jahrhundert aussehen könnten.

Ließe sich der politische Raum nicht auch in einer pluralen Gesellschaft um ein «gemeinsames Ding» gruppieren? Warum z.B. versteht es sich nicht von selbst, dass die Zentren moderner Großstädte durch Gotteshäuser markiert werden, die die großen Weltreligionen (ohne die Riten zu vermischen) unter einem Dach zusammenbringen? Projekte, wie das «Haus der Religionen» in Bern oder das «House of One» in Berlin, scheinen mir vor dem Hintergrund dieser Frage in die richtige Richtung zu weisen. Das «gemeinsame Ding» braucht auch in einer «post-säkularen Gesellschaft»³¹ einen deutlich markierten Ort.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik*, hg. v. Günther BIEN, Hamburg 1985, Buch VIII, 4–7.

² Vgl. John MILBANK, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Hoboken 2014, 114ff. Siehe auch meine kritische Evaluation dieses Buchs: Johannes HOFF, *Review-Essay: Beyond the Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People by John Milbank*, in: *Modern Theology* (2016) 679–383, den Folgeband von Milbank und Pabst (John MILBANK – Adrian PABST, *The Politics of Virtue. Postliberalism and the Human Future*, London 2016) und Rowan Williams kritische Evaluation dieses Bandes: Rowan WILLIAMS, *‘Liberalism and capitalism have hollowed out society – so where do we turn now?’*. John Milbank and Adrian Pabst’s new book explores the ‘post-Liberal moment, but leaves me wondering about the future, in: *New Statesman* (18.10.2016), <http://www.newstatesman.com/culture/books/2016-10/liberalism-and-capitalism-have-hollowed-out-society-so-where-do-we-turn-now>.

³ «Auch wird Dank und höheres Lob dem zuteil, der gibt.» ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik* (s. Anm. 1), Buch IV, 1 (1120a).

⁴ Giorgio AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur philosophischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*. Übers. von A. Hiepko, Frankfurt/M. 2010, 305.

⁵ Vgl. ebd., 13f und 292ff.

⁶ Vgl. ebd., 299f.

⁷ 1 Kor 7,29–13, vgl. ebd., 300.

⁸ Vgl. Hilary PUTNAM, *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge/MA 2002; und Hilary PUTNAM – Vivian Charles WALSH (Hg.), *The End of Value-Free Economics*, London 2012.

⁹ Vgl. Gilbert Keith CHESTERTON, *St. Thomas Aquinas/St. Francis of Assisi*, San Francisco 2002, 133ff.

¹⁰ Vgl. *De venatione sapientiae*, c. 20 und c. 35.

¹¹ Vgl. *Summa Theologiae* II–II, q.91, a.1, ad.2; sowie *Super Epistolam B. Pauli ad Philipenses lectura / Commentary on Saint Paul’s Letter to the Philippians*, lat–engl., Albany/N.Y. 1969, cap. I, 2–3.

¹² Vgl. Jean-Luc MARION, *In the Name. How to Avoid Speaking of ‘Negative Theology’* / *Response By Jacques Derrida*, in: John D. CAPUTO – Michael J. SCANLON (Hg.), *God, the gift, and postmodernism. The Indiana series in the philosophy of religion*, Bloomington/IN 1999, 20ff; sowie Derridas Kritik an Marion: Jacques DERRIDA, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, 123ff.

¹³ Bruno LATOUR, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1998.

¹⁴ Vgl. Charles TAYLOR, *Language Not Mysterious?*, in: *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge/MA – London 2011, 39ff. 52.

¹⁵ Selbst die Anerkennung mathematischer Evidenzen bleibt an einen doxologischen Rest (‘glaubenden’ Verstehens gebunden; vgl. Michel DE CERTEAU, *L’Institution de croire*, in: *Recherches de science religieuse* 71 (1983) 61ff; sowie Johannes HOFF, *Kontingenzt, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg i. Breisgau 2007, 84ff. 283ff. 463ff.

¹⁶ Hierzu Paul J. GRIFFITHS, *Intellectual Appetite. A Theological Grammar*, Washington D.C. 2009; zu Ignatius vgl. Nicholas AUSTIN S.J., *Mind and Heart. Towards an Ignatian Spirituality of Study*, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 46/4 (2014) 1ff.

¹⁷ Soziologische Studien über den Wandel des Forschungsverhaltens von Wissenschaftlern angesichts des Zuwachses von elektronisch zugänglichen Forschungsergebnissen bestätigen diese alte Weisheit. Vgl. James A. EVANS, *Electronic Publication and the Narrowing of Science and Scholarship*, in: *Science* 221 (2008) 295ff.

¹⁸ Hierzu: Mihály CSÍKSZENTMIHÁLYI, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Cambridge 2008; sowie AUSTIN, *Mind and Heart* (s. Anm. 16), 27ff.

¹⁹ Hubert L. DREYFUS, *Kierkegaard on the Internet: Anonymity versus Commitment in the Present Age*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (1999) 96ff.

- ²⁰ Vgl. Nicholas G. CARR, *The Shallows. What the Internet is Doing to our Brains*, New York 2011, 149ff.
- ²¹ Zu Platon vgl. Catherine PICKSTOCK, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998, 37ff.
- ²² In Übereinstimmung mit seinem theoretischen Hauptwerk, seiner Metaphysik, hält Aristoteles Nikomachische Ethik daran fest, dass die höchste Tugend sich in der kontemplativen Betrachtung verwirklicht. Vgl. ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik* (s. Anm. 1), Buch X, 7–8.
- ²³ Vgl. Samuel KIMBRIEL, *Friendship as Sacred Knowing. Overcoming Isolation*, Oxford 2014, 41ff.
- ²⁴ Vgl. ebd., 55ff. 115ff.
- ²⁵ Zur Thomanischen Rezeption dieses Aristotelischen Prinzips vgl. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Nichomachean Ethics*, Chicago 1964. Hierzu auch: Stephen JONES, *The Virtue of Gratitude According to Thomas Aquinas*, London (Dissertation) 2014, abzurufen unter <http://www.heythrop.ac.uk/sites/default/files/docs/publications/theses/Jones,%20S,%20PhD%20Thesis,%202014.compressed.pdf>.
- ²⁶ Vgl. *In Praise of Gratitude*, in: *Harvard Health Publications* v. 1. November 2011 (Lit.), abzurufen unter http://www.health.harvard.edu/newsletter_article/in-praise-of-gratitude; sowie Chris LOWLEY, *Leadership: A Simple Ritual for Hurried Managers (and Popes)*, in: *Harvard Business Review* v. 19. März 2013, abzurufen unter <https://hbr.org/2013/03/a-simple-ritual-for-hurried-managers-and>.
- ²⁷ Vgl. Robert B. CIALDINI, *Influence: Science and Practice*, Boston ⁵2009.
- ²⁸ Vgl. David VAN REYBROUCK, *Gegen Wahlen. Warum Abstimmen nicht demokratisch ist*, Göttingen 2016; dagegen Jason BRENNAN, *Against Democracy*, Princeton 2016.
- ²⁹ Hannah ARENDT, *Vita activa. Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, 52, vgl. auch 57.
- ³⁰ William T. CAVANAUGH, *Torture and Eucharist. Theology, politics, and the body of Christ. Challenges in contemporary theology*, Oxford 1998.
- ³¹ Zum Zusammenleben der Religionen in einer postsäkularen Gesellschaft vgl. auch: Johannes HOFF, *Toleranz in einem postliberalen Zeitalter: Was wir von einem päpstlichen Faustschlag lernen könnten*, in: *IKaZ* 44 (2015) 208–213.

ABSTRACT

Returning to Reality. Friendship and Spirituality in the Age of Post-truth Politics. Liberal democracies are facing a moment of truth. Politicians denounce scientific experts for being out touch with popular feelings, and undermine the values of representative democracies in the name of the democratic value of equality. However, a purely egalitarian world would be neither realistic nor desirable. Who would like to be treated by a medical student if he can be treated by a senior surgeon? Democratic as well as scientific communities have always benefited from the recognition that some people are better qualified to perform certain roles than the others. Yet, this requires us to cultivate practices of recognition, acclamation and praise that are consistent with the concern for the common good. In the premodern tradition such practices were rooted in the broader context of liturgical and contemplative practices. Is it possible to recover a «politics of friendship and praise» that is consistent with the pluralist framework of a post-secular society?

Keywords: democracy – post-truth politics – epistemology – friendship – recognition – doxology – liturgy – orthodoxy – ICT – hierarchy – Aristotle – Thomas Aquinas – Giorgio Agamben

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

GEDANKEN ZU ZEIT UND GLÜCK

Das Glück? Es vergeht
Ilse Aichinger

Ilse Aichinger hat einmal erzählt, dass sie als Schülerin ein Buch über die Vorsilbe «ver-» gekauft habe, seit jeher fasziniert vom Vergehen. Tatsächlich scheinen die meisten zu denken, dass die «Zeit» vergeht. Um indes zu vergehen, muss sie vorher auf uns zugekommen sein. Übersehen oder vergessen wir das, weil es unauffällig geschieht?

1. *Causa sui*

Was alles aber ist und musste bereits geschehen, was hat es zuvor gegeben, sodass es uns gibt? Denn wir sind nicht die Ursache unser selbst. Ursache seiner selbst, *causa sui*, ist in der neuzeitlichen Philosophie der Name Gottes. Er geht auf einen laxen Sprachgebrauch René Descartes' zurück und verdankt sich Baruch Spinoza.

Klassischerweise wird unter Ursache etwas verstanden, das ein Mögliches zur Wirklichkeit bringt. In diesem Verständnis gibt es keine Ursache seiner selbst. Gerade das Absolute kann weder nur möglich sein noch gar sich selbst beginnen; statt Ursache ist es Grund oder Prinzip seiner selbst. *Causa sui* (das auch in der Theologischen Summe des Aquinaten begegnet) ist eigentlich ein Ablativ (langes a), als Übersetzung des Aristotelischen *heautou héneka* = seinetwegen, womit der Freie im Unterschied zum Sklaven gekennzeichnet wird (bei Kant wird es dann Selbstzweck heißen).

Schon beim Aquinaten aber begegnet der Ausdruck auch als Nominativ (mit kurzem a), für die Eigenursächlichkeit des Menschen. Der Mensch macht sich durch sein Tun zu dem, der er dann ist. Allerdings fügt Thomas hierbei ein *quasi* oder *quodammodo* ein (gewissermaßen, sozusagen). Hoffähig hat den Terminus Descartes gemacht. Trotz sogleich erfahrener Kritik ist er bei seinem Sprachgebrauch geblieben; und durch Spinoza wurde *causa*

JÖRG SPLETT, geb. 1936, Prof. em. für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen sowie an der Hochschule für Philosophie München.

sui zum philosophischen Gottes-Namen. Siehe z.B. das bekannte Diktum Martin Heideggers: «Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen».

2. Geglückter Anfang

Was/Wer sein Da-Sein aus sich und durch sich hat, kann, wie sich versteht, keinen Anfang haben, sondern ist seit je. Wir aber haben angefangen; genauer: wir sind angefangen worden – und waren vorher nicht da. Für die Seinsweise von Wesen, die nicht aus sich und durch sich selbst sind und insofern sein wie nicht-sein können, hat die Philosophie das Wort *Kontingenz* geprägt. Das Nomen ist gebildet nach dem Verb *contingit* = rührt an, berührt sich mit (Tangente heißt eine Gerade, die in einem Punkt einen Kreisumfang berührt). Berührungen können rein faktisch, unbeabsichtigt passieren, sie können einem zustoßen und sie können gewollt, gesucht, errungen werden. Demgemäß bietet das Lexikon einen Bedeutungsfächer für das Wort an:¹ I. Berühren, A. eigentlich (einfach, umfassend, bestreuend, anstoßend, erreichend), B. übertragen (mit jemand in Beziehung stehen), II. Zutreffen, sich ereignen und (womit wir wieder beim zweiten Titelwort wären) *glücken*, *gelingen*.

Wir haben, wie gesagt, begonnen als angefangen werdend – oder vielmehr: seiend. *Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne*. «Anfangskraft» nennt Romano Guardini die Freiheit, insofern sie nicht bloß das Glied einer Wirkreihe bildet, sondern eine neue Ursachekette zu beginnen vermag.² In solchem Beginnen fängt sie aber nicht bloß etwas, etwas anderes an, sondern darin auch dieses ihr Anfangen selbst. Nicht nur anderes beginnt durch sie, sie selbst beginnt. Unsere Sprache zeigt das im doppelten Gebrauch von «anfangen»: transitiv und intransitiv. Transitiv (= über- und hinausgehend) fängt man etwas an – etwa ein neues Leben. oder das Leben überhaupt. Intransitiv (= nicht übergehend) fängt man «mit» etwas an. Und das «mit» lässt sich noch streichen: jemand fängt an.

Das ist vielleicht noch wunderbarer. Dies Anfangen geht nicht zu anderem über; doch es stellt an sich selbst einen Übergang dar. Der Übergang nun zeigt ein Janus-Gesicht; er blickt zurück ins Woher, voraus zum Wohin. Das Wohin ist beim Anfangenden er/es selber. Im Fall des Menschen könnte man sagen: Wer anfängt, fängt *sich* an. (Das *causa sui* des Aquinaten gilt so nicht bloß im Blick auf das Ende.) – Zugleich jedoch weist gerade dieser Begriff nicht minder zurück ins Woher: Wenn einer (*sich*) anfängt, dann ist *er* es, der anfängt. Doch wie schon bedacht: Was nicht existiert, kann weder anderem noch gar sich selber Existenz verleihen. Gott ist *ratio sui*, Grund seiner selbst; «*ratio* = Grund» heißt, von woher etwas ist, wird oder erkannt wird. So ist eine Ursache stets auch ein Grund, doch nicht jeder Grund eine Ursache, höher ist er als «Prinzip».

Schlechthin anfangen kann nur, wer angefangen wird. Doch angefangen werdend, fängt man selbst an. – Solcher Anfang selbst nun ist das Höchst-Wunderbare – Grund des Staunens von Platon bis Hegel (◀dialektisch▶ oder ◀spekulativ▶ zu nennen).³ Unproblematisch ist der Einstieg: Ehe ich anfangе, bin ich nicht. Sobald indes ich anfangе, bin ich nicht bloß, sondern *habe* stets schon angefangen. Den Anfang habe ich nicht, sondern bin immer schon aus ihm heraus». Ich fange also nicht bloß angefangen *werdend* an, sondern auch je schon angefangen *habend*. (Zeit zeigt sich als alles andere denn einfach.)

Doch erst ein Exkurs zum derart Anfangenden selbst. – Was bloß angefangen wurde, ohne selber anzufangen, besitzt keine Anfangskraft, ist nicht frei, kein Ich. Das Ich hingegen hat den Anfang einzig so, dass es ihn hinter sich hat. Doch nicht derart, dass es ihn los wäre; «heraus aus ihm» ist es vielmehr, wie eine Blume aus ihrem Wurzelgrund ist = wächst. Das Ich steht in Bezug zu seinem Anfang, hat ihn darum vor sich zu bringen. Dafür weist Hegel auf das Wort ◀Voraussetzung▶ hin.⁴ Von außen, linear betrachtet, lässt sich von (Vor-)Bedingungen sprechen. Eine Voraussetzung setzt jemand vom *gesetzten* Ziel her diesem voraus. Und ist das Ziel seinerseits personal: Person als Selbst-Zweck, dann setzt sie selber sich (sich) voraus. Es ist sachlich wie sprachlich korrekt, zu sagen: Ich wurde geboren – obwohl man damals nicht ◀ich▶ sagen konnte. Ja mehr noch, wir müssen und können sagen: ich wurde gezeugt/empfangen.

Person wird angefangen derart, dass sie selber anfängt. Bedingungen werden gesetzt, die sie selbst zu Voraussetzungen werden lässt. Auch dann also, wenn wir die Rätsel der Natur» gelöst hätten – in erfolgreichem Nachvollzug ihres Wirkens, bleibt das Geheimnis des Anfangs doch unangetastet.⁵

3. Schöpfung

Solch induzierter Anfang aber – die Schule sprach von *eductio formae e materia* – geschieht natürlich nicht aus eigener Kraft des Anfangenden (als strengen Sinnes *causa sui*), sondern aufgrund der *Schöpfungsdynamik*. – Der Begriff ◀Person▶ fordert den der ◀creatio▶. Darauf ja zielt das *factum* der trinitarischen Formel; wobei erneut an Romano Guardini erinnert sei. Er betonte den Wort-Charakter der Schöpfung. Und innerhalb dessen bestand er auf einem Unterschied, den meines Wissens die Tradition nicht so im Blick hatte:⁶ «Das Untermenschliche wird durch Gottes Befehl: Person kann und will Er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet, nämlich durch Anruf.»

Schöpfung ist so, was in jedem Anfang anfängt. Unser Anfang ist der Seelige. Je neue Realisierung des *Bereshit/In principio*, mit dem die Bibel beginnt. Hier eigentlich entspringt der Zauber, der allem Anfang innewohnt.

Besonders dem eines neuen Menschen, doch auch „alltäglich jedem Morgen. Dazu heißt es in der *Kleinen Schöpfung* von Konrad Weiß:

Täglich, spricht der alte Hahn,
 fängt ein neues Tagwerk an,
 seit die Welt von Gott, mein Christ,
 kikriki erschaffen ist.

Zurück zur Zeit: Zeit, weder irreal noch subjektunabhängig, ist nicht standpunktfrei beschreibbar. Von Augustinus bis Hegel erscheint sie negativ: Das Zeitliche ist nicht, indem es ist. Das nennt Heidegger vulgär und stellt gegen ein Leben im vergehenden Jetzt den Vorrang der Zukunft als Sich auf sich Zukommen-Lassen. Anders sieht das mit Josef Pieper eine Theorie des Festes als Ja zur Zeit in der Feier erfüllter Gegenwart. Darin gibt sich der Geber. Dessen Da-sein begeht das Fest. Vor Ihm wird das Gegebene nicht bloß unwiderruflich und *endgültig*, sondern *endgültig*.

4. Fest

Der dänische Forschungsreisende Knud Rasmussen berichtet aus Alaska folgende Erzählung: Nacheinander sind einem einsamen Eskimo-Paar zwei tüchtige Söhne auf der Jagd spurlos verschwunden. Dem dritten nun begegnet ein Adler und droht auch ihm den Tod an, wenn er nicht ein Sängerfest abhalten werde. Der junge Mann will das gern tun und kommt mit zur Adlermutter, um alles zu lernen, was zu einer solchen Veranstaltung gehört. Darunter auch das Einladen von Gästen. Aber es gebe doch gar keine anderen Menschen, wendet er ein. Die Menschen sind allein, weil sie die Gabe des Festes nicht bekommen haben, lautet die Antwort.

Tatsächlich erscheinen am Festtag viele Gästepaare, in Tierfelle gekleidet, und werden am Ende (wieder) zu Tieren. Das Fest kann nämlich Tiere in Menschen verwandeln – und macht auch die alte Adlermutter wieder jung. Denn wenn die Menschen Fest halten, werden alle alten Adler verjüngt; deshalb ist der Adler der heilige Vogel des Gesanges, des Tanzes und des Fests. Dieser Ursprungsmythos eines Naturvolkes lässt einige Hauptzüge des Festes erkennen: es entstammt einer anderen Welt und ist also eine Göttergabe, es schafft Gemeinschaft sowohl zwischen den Menschen untereinander wie zwischen ihnen und der göttlichen Welt, es gibt den Teilnehmern Freude und neues Leben, indem sie durch das Fest verjüngt und verwandelt werden.

Schienen einige Jahre lang Feier und Fest vielen eher eine Bedrohung von Menschlichkeit zu bedeuten, weil in Gefahr, die herrschende Unmenschlichkeit versöhnlicherisch zu verschleiern, so jagt heute ein Stadtteil- und Straßenfest das andere. Ob damit dem Sinn des Festes und seinem Verständnis besser

gedient ist? 1963 hat Josef Pieper Gedanken dazu vorgelegt, nachdem er 1960 eine Vorlesung über das Fest inmitten der Arbeitswelt gehalten hatte.⁷

5. Ja zum Ganzen

Piepers These formuliert prägnant der Titel der Schrift: «Zustimmung zur Welt». «Ein Fest feiern heißt: die immer schon und alle Tage vollzogene Guttheißung der Welt aus besonderem Anlaß auf unalltägliche Weise begehen» (240). Natürlich darf man das nicht mit «vordergründigem Optimismus» verwechseln, oder gar mit der «bequemen Billigung des jeweils Faktischen» (237). Guttheißung erweist ihren Ernst «gerade in der Konfrontierung mit dem geschichtlich Bösen», gegenüber «jener sehr sublimen, schwer zu fassenden ›Verzweiflung der Schwachheit‹, von welcher *Søren Kierkegaard* gesprochen hat, und die in der alten Lebenslehre *acedia* heißt, ›Trägheit des Herzens‹» (237f). Pieper kann sich auf eine Notiz Friedrich Nietzsches aus dem Jahre 1884 berufen: Um Freude irgendworan zu haben, muss man *Alles* gutheißен.⁸

Fest ist herausgehobene, geheiligte Zeit, seien es Geburts- und Hochzeitstage, religiöse oder politische Gedenktage, Feiern des Übergangs von der Kindheit zum Erwachsenenstand (*rites de passage*) oder die feierliche Eröffnung und Beendigung der Jagdzeit. Zeit wird hier nicht bloß durchlebt, indem man *in* ihr das erlebt, was geschieht; sondern sie selbst wird thematisch: in der Feier des Anfangs von etwas wird Anfang als solcher bedacht und begangen; ebenso Ende als solches, Jetzt als Jetzt, Wechsel als Wechsel, Umlauf als Umlauf und so fort.

Der Mensch macht sich in stärkerer Weise bewusst, was es um Zeit und Zeitlichkeit ist, um Anfang, Höhe wie Ende, um die langsamen Prozesse von Wachstum und Alter, um die Plötzlichkeit von Augenblick und Stunde, um die Offenheit von Zukunft wie die Unabänderlichkeit des Vergangenen und die Herausforderung, die das Heute für den Einzelnen und die Gemeinschaft darstellt. Man tritt dabei gleichsam aus dem Fluss der Zeit heraus, in welchem wir alltäglich treiben. Man schaut dies Fließen an – im Blick zurück auf die Quelle und die bislang durchmessene Strecke, im Blick voraus auf das geahnte Ziel, zu dem man auf dem Weg ist, in Besinnung auf das (vom Wasser gelernte) Wandern selbst, den ständigen Abschied und das immer neue Auftauchen von neuem.

Es muss nicht die Opposition von Ideal und Realität sein, jedenfalls nicht im geläufigen, das Heute kontrafaktisch abwertenden Wortsinn, eher schon im ursprünglichen platonischen Verständnis des Ausdrucks: als Begegnung von *eidos* (als In-bild) und seiner konkreten Wirklichkeit bzw. als Konfrontation des tätig Gelebten mit dem, was ebendies in Wahrheit ist und bedeutet, mit seinem Wesen.

Was aber bedeutet es nun in Wahrheit? Hegel hat die Zeit die für sich gesetzte Negativität genannt.⁹ Sie sei der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos (§ 258). Entsprechend zeigt das Zeitliche sich wesenhaft als unruhig (statt in sich ruhend), das heißt, Zeitlich-sein besagt Vergänglichkeit (ebd.). Und das bezieht sich nicht etwa auf ein Ereignis am Ende, sondern macht die Seinsart des Endlichen überhaupt aus. Es gilt darum, dass das Zeitliche ist, indem es nicht ist, und nicht ist, indem es ist.¹⁰

6. Feier der Zeit

Fest und Feier nun sind das Unterfangen, den Fluss der Zeit zum Stehen zu bringen. Fest besagt *Vergegenwärtigung* dessen, was es begeht. – Es hält den Anfang, das Ende, den Übergang – was immer man gerade feiert, als solches (an und für sich) eine Weile fest, ehe das Leben weitergeht. Dabei muss dieser Stillstand nicht Ruhe, gar hieratische Statik besagen. Er kann im Gegenteil auch so zustande kommen, dass das Fließen exzessiv zu Raseri und Sturz beschleunigt wird: die thematisierende Unterbrechung des Zeitflusses geschieht dann statt in einem See wie durch einen Fall (ein Stau verbände beides, oder ein Wirbel) – ehe wieder der normale Zeitlauf seine Rechte erhält.

Ob also in Sammlung oder in Verschwendung: in beidem wird die Anfangs-Fülle gegenwärtig. In den Naturfeiern ereignet sich die ewige Wiederkehr (Mircea Eliade) des durch allen Wandel hindurch archetypisch Selben. Otto Friedrich Bollnow nennt als das eigentlich Festliche die *kreisende Struktur* der Zeit, wie sie in der Musik und insbesondere im Tanz erfahren wird.¹¹ Und auch wo (was Eliade vernachlässigt) statt des zeitlos Selben ein konkret historisches Ereignis begangen wird, geschieht Wieder-holung des Vergangenen.

Gerade wenn es dabei nicht um jene mythische Entgeschichtlichung geht, der Eliade auf der Spur ist, handelt es sich um Vergegenwärtigung des betreffenden politischen und/oder religiösen Geschehens, also um einen Protest gegen Alter, Veralten und Anheimfall ans Vergessen, wie sie das Schicksal des Zeitlichen sind und wie es die Gewöhnung an ihm vollstreckt.

Doch woher lässt der Protest sich *feiern*? Wieso wird der Widerspruch zum Fest? – Es muss tatsächlich, wie Pieper vertritt, einer fundamentalen Bejahung entspringen. Und wir müssen, unserer Deutung zufolge, zeigen können, dass dieses Ja dem Zeitlichen als solchem, der Zeit selbst gilt, gegen die sich offenbar doch der Protest des Festes richtete. Ansatz dieses Erweises ist, gegen Hegel (und nicht nur gegen ihn), die Unterscheidung von Vergänglichkeit und Zeit. Bedacht ist schon, dass sie nicht einzig oder auch nur vordringlich Verfließendes wäre, das alsbald nicht mehr da ist, sondern vielmehr auf uns zufließt. Und gibt sich nicht in ihr ein je und je (ge)währendes

Sein-lassen meiner und unser? Zeit wäre so, durch alle Abschiede hindurch, in allem Sorgen und Vergehen, Zeit der Gnade (2 Kor 6,2). Von Stunde zu Stunde gegeben, kann sie doch keiner sich schaffen (nur eben sie sich für die anderen nehmen, um dies Geben fortzusetzen).

Doch Zeit ist mehr als nur der Charakter meines oder auch unseres Werden-Wesens. Ihr Ursprung liegt vielmehr gerade im Begegnungsgeschehen dieses Werdens. – Wirklichkeit besagt, Gestalt zu haben, und Gestalt besteht nur in Konturen, also in Grenzen, wobei Grenze stets die Grenze von (mindestens) zweien ist (da man nicht an nichts grenzen kann). Solch konturierende Grenze besteht für Personen nun nicht als statisches Faktum, sondern allein als Vollzug; und Grenz-Vollzug ist Begegnung. Begegnung aber heißt Anruf – der Antwort freigibt, sie *erwarten* muss. Begegnung heißt, sich angerufen hören, antworten sollen.

7. Stunde der Begegnung

Und darin wird ursprünglich Zeit in ihren drei Dimensionen: da im einander Entgegen von Ich und Du (in ihrer Gegenwart für einander) der Anruf, der sie wechselweise erweckt hat (ihre Herkunft), antworthaltend auf sie zu-kommt. Die Namen Kairos, Symbolos, Augenblick (Kierkegaard) sprechen in das Gemeinte. Bei Proust heißt es wiedergefundene, bei Rilke vollzählige Zeit. Und eben dies wäre wieder: Glück.

All das meint nicht Flucht aus der Zeit und Erlösung von ihr, geschweige denn selbst-trügerischen Protest; es meint erlöste Zeit. *Zeitlosigkeit* wäre nach diesem Verständnis nämlich totales Alleinsein, gänzliche Verhältnislosigkeit. Und umgekehrt: Bezug zum anderen sagt Zeitlichkeit. Besonders Franz Rosenzweig hat das herausgearbeitet und dem zeitlos monologischen Ideal eines «kranken Menschenverstandes» ein neues Denken der Dialogik und Zeithaftigkeit gegenübergestellt.¹² Solch hohem Augenblick nun, da Menschen nicht nur das rechte Wort kommt, sondern das Gespräch sich in den Zwiegesang übersteigt,¹³ entspringt das Fest.

Ist nun Zeit in dem bedachten Sinn gewährte und gewahrte Gabe, dann verhalten sich in ihrer Feier die Feiernden nicht einzig zueinander und gemeinsam zu ihr, sondern ihr Gesang gilt zugleich und zuhöchst dem Herrn dieser Stunde. Fest ist heilige Zeit. Griechisch hieß Fest *heorté*. Das Wort verlangt zur Verdeutlichung den Zusatz *tou theou* (des Gottes). Der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks dürfte Liebeserweis an die Gottheit sein.¹⁴ Den Grund für die freudige Gestimmtheit des Menschen während der Festzeit sieht Plutarch nicht im Genuss von Wein und Fleisch, sondern in dem Glauben, dass der Gott wohlwollend anwesend ist und das Festgeschehen huldvoll akzeptiert. Ähnlich bedeuten in der lateinischen Sprache die Wörter *feriae* und (*dies*) *festus*: gottgehörige Zeit. Sie feiert der Mensch

in der Annahme seiner Herkunft, in der Erwartung eröffneter Zukunft, in beschwingt gehobener Gegenwärtigkeit.

Der Grundakt religiöser Feier ist die Annahme seiner selbst.¹⁵ Das ist mehr als ethisches Verhalten, sagt Romano Guardini und hat recht; denn Ethos, wörtlich = der gewohnte Aufenthalt, geht erst aus solcher Selbstannahme hervor. Sie ihrerseits ist Glaube.

8. Selbstannahme

Annahme seiner selbst im Heimischwerden bei sich, darin man sich als annehmbar erfährt, geschieht in dreistelligem Bezug; das heißt, es geht nicht bloß (zweistellig) um ein Ich, das sich als Subjekt auf sich als Objekt bezieht, in Selbstfindung oder gar Selbstherstellung; sondern im Verhältnis zu sich verhält der Mensch sich hier dazu, *dass* es ihn gibt, zu dem Grund, von woher es ihn gibt, ja, zu dem Gründenden, *der* (statt nur *es*) ihn gibt (ihm selbst und anderen).

Annahme zeigt sich damit als Grundvollzug von Dank (wie Selbstablehnung Undankbarkeit wäre): fundamentaler Lebensvollzug eines Wesens, das sich nicht selber schafft, sondern sich einem Ursprung verdankt. *Glaube* zeigt sich als jenes Verständnis der eigenen *Herkunft*, das sie als Gerufensein begreift, so dass das Erwachen zum Wort als *Antwort* gelebt wird.

Diese Erkräftigung zum Wort, zur *Parrhesia* = dem Mut, den Mund aufzumachen vor Gott und den Menschen (Eph 3,12; Hebr 10,35), ist nun nicht bloß rückwärts gewandt. Sie ermutigt vor allem zur *Hoffnung auf Zukunft*: Wie der Dank das Wort des Glaubens als der Selbst- und Welt-Annahme endlicher Freiheit ist, so bedeutet die Bitte das Wort der Hoffnung als Grundvollzug angewiesener Freiheit. Ist Dank der Vollzug gewährter Herkunft, so Bitte die Weise, wie Endliche fundamental ihre Zukünftigkeit vollziehen.

Am Anfang der neuzeitlichen Philosophie hat Descartes das Gemeinte in aller zu wünschenden Deutlichkeit formuliert: Die ganze Lebenszeit kann nämlich in unzählige Teile zerlegt werden, und jeder dieser Teile ist gänzlich unabhängig von allen andern. Daraus, dass ich im vorhergehenden Augenblick gewesen bin, folgt also keineswegs, dass ich auch jetzt sein müsste, außer wenn irgendeine Ursache mich gleichsam für diesen Augenblick neu schüfe, d. h. mich erhielte.¹⁶

Anders – personaler: der Anspruch, der sich und mich mir gibt, verlangt seine Annahme; angerufene Freiheit, die sich als Gabe erhält, erhält sich darin zugleich als Aufgabe ihrer, und dies so, dass eben dies Annehmen ihrer, die Erfüllung der ihr gegebenen Aufgabe, noch einmal ihr gegeben werden muss. Dies bedacht, zeigt sich, dass Bitte nicht etwas ist, das gänzlich anders und neu neben dem Dank steht; dass vielmehr Dank nur dann wirklich

Dank ist, d. h. Anerkenntnis vollen Sich-Verdankens, wenn er sich ins Bitten vollendet.

9. Dank und Hoffnung

Deshalb bittet der Dankbare: nicht weil er meint, sein Gott müsste zu weiteren Gaben erst von ihm genötigt werden, sondern um im Gegenteil die Freiheit seiner Gabe zu bekennen, die allein in solchem Bekenntnis als das entgegengenommen wird, was sie ist. – Hierher gehören jene Texte der christlichen Glaubensurkunde, bei allen Mahnungen zum Bittgebet (1 Thess 5,17; Lk 11,5-8; 18,1-5), wonach Gott seinerseits sich uns anbietet (Jes 65,1-3; Ez 16; Os 11; Mt 18,11-14; 22,1-10; 23,37-39; 2 Kor 5,20-6,2); ja uns – in seinem Sohn – schon alles gewährt *hat* (Röm 8,32).

So ist auch und gerade Hoffnung als solche erstlich Dank. Das heißt, sie entspringt und rechtfertigt sich aus dem Gedenken an erfahrene Hilfe. Der Beter Israels beruft sich auf das Rettungshandeln Jahwes in/aus Ägypten und seinen Beistand bei der Eroberung des «Gelobten Landes». Der Christ erbittet Gottes Hilfe im Gedenken an die Hingabe und Auferweckung seines Sohnes. – Indem der Dank gerufener Freiheit sich in der Bitte vollendet, bezeugt er die Absolutheit, die Göttlichkeit des erfahrenen Anrufs, den man nie hinter sich bringt, der vielmehr stets neu auf die Feiernden zu-kommt und immer neu sie – einander wie ihnen selbst gibt.

10. Gegenwärtigkeit

Aus derart verdankter Herkunft und gewährter Zukunftshoffnung sieht die Festgemeinde schließlich sich zu intensiver *Gegenwärtigkeit* befreit. – Sie muss die Vergangenheit nicht fliehen, auch nicht die der Schuld, weil sie in der Hut des göttlichen Erbarmens aufbewahrt ist. Sie muss die Zukunft nicht fürchten, weil sie gehalten wird von der Sorge des Vaters der Zukunft (Jes 9,6 [LXX, Vulg.]). So kann der Mensch ungeteilt und selbsteinig *prä-sent* sein. Und indem er zu sich selber freigegeben wird, wird er zugleich auch *von* sich und der Sorge um sich selbst befreit. Dank und Bitte können sich dann in dem vollenden, wofür er immer neu dankt und worum er immer neu bittet: im Wagnis selbstvergessenen Lobs. Ist Fest grundlegend Dankvollzug, dann bildet dessen Mitte der Lobpreis.

Die Distanz bleibt eben darin gewahrt, dass – in den verschiedensten Religionen – gedankt wird dafür und gebeten darum, die Gottheit loben zu dürfen. Dann aber ist dieses Lob der höchste Adel des Menschen; denn es ist, ich möchte sagen: seine (d. h. die ihm zugedachte) Göttlichkeit. Nicht mehr Herkunft und Zukunft; stehendes Jetzt – nicht als Flucht aus der Zeit, son-

dern als ihre Sammlung. Nicht mehr Sorge und Zweck, nicht Warum noch Wozu: reiner Sinn. Anders gesagt: im Lobpreis wird Hingabe ganz sie selbst.

11. Opfer

Hingabe gibt uns das Stichwort für das Opfer-Thema. Auch wo man es nicht als Lynchmord interpretieren will wie *Freud* oder *Girard*, begegnet heutige Theologie ihm weithin mit Verlegenheit und Vorbehalten: weil es zumeist nur noch in der Verkümmern zum *do ut des* erblickt wird. Max Scheler konnte noch schreiben: Das «Opfer für das Heilige» – das ist die Moral der Religion selbst, aber auch die Religion der Moral selbst.¹⁷ Wiederum auf das Wesen statt auf das Unwesen geblickt, geht es im Opfer tatsächlich weder um die Beseitigung eines Sündenbocks, noch um einen ökonomischen Austausch, sondern darum, dass der Mensch im Vollzug seines *ordo ad Deum* durch die Weggabe von etwas sich selbst hingeben will. Und vor weiteren konkreten Opferzielen erhofft er erstlich die Annahme seiner. Religionskritischer Warnung vor Selbstverlust wäre darum erst einmal zu erwidern, dass der Mensch in der Tat nichts so fundamental erhofft und braucht wie Angenommen-werden. In der Annahme des Opfers findet sich der Opfernde dann selber angenommen und derart zur Selbstannahme befreit.

Er kann sich so auch den anderen zumuten und zugleich diese als im gemeinsamen Opfer von der Gottheit angenommen akzeptieren. Diese Akzeptanz aus Angenommensein vom Altar her feiert die religiöse Gemeinschaft im Opfermahl. Darum prägt nicht allein der Überschwang, sondern auch Überfluss das Fest. Er tut dies selbst unter armseligsten Verhältnissen, während umgekehrt eine Fülle an Gütern zu Freude und Feiern unfähig machen kann, dort nämlich, wo es nicht mehr gelingt, die Unselbstverständlichkeit des Erhaltenen zu gewahren und so dankbar zu sein, und wo in eins damit die Fähigkeit verloren geht, wirklich zu schenken. Wer dankbar ist, ist reich, hat man gesagt. Wer dankbar ist, der schenkt, muss man fortsetzen, und wer schenkt, ist tatsächlich reich; denn er kann freudig geben. Fest ist stets das Fest wechselseitigen Schenkens.

12. Und das Übel?

Ist eine Hochform sich verwirklichender Gemeinschaft das Fest, so verwirklicht Fest sich seinerseits im Ritual der Feier. Darin definiert eine Gemeinschaft sich selbst, indem (wie Hegel von der Religion als solcher sagt) ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält.

Spätestens hier muss endlich die schon eingangs angeklungene Rückfrage zu Wort kommen, ob es überhaupt vertretbar sei, die Wahrheit von

Welt und Geschichte zu feiern. Kann der Mensch dafür danken – oder nicht bloß für so etwas sich bedanken? Der Versuch einer Antwort darauf wird als Gegenfrage beginnen: Mit welcher Art von Auskunft wäre der Fragende wohl zufriedenzustellen? Gewiss doch nicht mit einer (übrigens unmöglichen) Lust-Schmerz-Bilanz. Es wäre darum sehr töricht, den Feiernden Blindheit und Ahnungslosigkeit zu unterstellen – als wüssten etwa die Samba-Tänzer von Rio nicht, was Hunger und Tod sind. Auch mit dem Verdacht auf Flucht aus der Realität sollte man vorsichtig sein. Nicht etwa darum, weil er gänzlich fehlginge, sondern weil er eben dort, wo er nicht gänzlich fehlgeht, allzu leicht vergessen lässt, dass er nie gänzlich zutrifft: er wird nämlich dem eigentümlichen Überschuss an Kraft und Leben bei solchen Festen in keiner Weise gerecht. Die Feiernden haben die Alltagsmisere nicht einfach verdrängt und ausgespart, sie feiern vielmehr trotzdem.

Man muss sogar noch weitergehen: Der Mythos lässt die Musik der Totenklage entspringen, und die griechische Sage führt die großen Festspiele auf Bestattungs-Veranstaltungen zurück. Bedenkt man dies, dann scheinen für ein solches Denken Leid und Tod weniger einen Einwand gegen die Welt zu bedeuten, als dass sie umgekehrt den Ort markieren, wo das Gutsein und die Herrlichkeit des Daseins dem Menschen besonders überwältigend aufgeht.

Analytischer Scharfsinn mag sagen, am Tode des anderen werde man halt des eigenen Lebens bewusst; daher schlage die Beerdigung zur Totenfeier um. Doch wäre auch das zu gescheit, um wirklich klug zu sein. Denn wie sollte es Überschwang und Freude wecken, statt bloß laut forciierter Lustigkeit (wie von pfeifenden Kindern im Dunkeln), wenn man einzig feiern könnte, dass das Unheil uns für diesmal noch verfehlt hat: ausgespart für seinen nächsten oder übernächsten Schlag?

Man kommt nicht daran vorbei: In der Freude des Festes feiert der Mensch sein Ja zum Ganzen. Er leugnet das Leid nicht; aber er tröstet sich seiner. Und er feiert den Trost. – Trost aber gibt es nur aus einem wie immer verborgenen Glauben an die Sinnhaftigkeit des Geschehens. So ist, wie Pieper schreibt, auch der Trost eine Gestalt der Freude, wenngleich die schweigendste.¹⁸

13. Kunst und Liebe

Schon unter Menschen gründet sich der Dank personaler Gemeinsamkeit nicht im Ernst auf eine Glück-Unglück-Bilanz, wie schon anklang. Dass es bezüglich der Feier der Welt und des Danks an die göttliche Macht nicht anders steht, bezeugt außer der Religionsgeschichte – und noch vor Philosophie und Theologie – in besonderer Weise die Kunst. Denn der Kunst gelingt – mit Helmut Kuhn gesagt –, wonach Metaphysik vergebens

strebt und was auch die Theologen nicht recht erreichen: eine überzeugende Theodizee. Die Kunst nimmt das Leben in sich auf, Tränen, Herzenspein, Gewissensnot und Verzweiflung, die ganze Angst dieses unseres Lebens, besiegt aber und versöhnt.¹⁹

Darum ist jedes glückliche Kunstwerk ein Grund zum Fest; ja, es ist selber eines, jedes Kunstwerk ein Fest der Bejahung.²⁰ Und Bejahung ist, wie sich gezeigt hat, das Wesen von Feier und Fest überhaupt. Josef Pieper hat zum Motto seiner Festtheorie ein Wort des Kirchenvaters Chrysostomus gewählt: *Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas* – Wo die Liebe sich freut, da ist Fest. Damit ist das Prinzip einer adäquaten Festtheorie benannt; aber auch der Punkt, von dem ein adäquates Verständnis der Gefährdung von Fest und der vielbeklagnen Unfähigkeit, zu feiern, ausgehen müsste.

In seiner kleinen Philosophie des Festes will Odo Marquard es nicht nur gegen den totalen Alltag, sondern auch gegen das totale Fest verteidigen,²¹ d.h. gegen den Angst-Rausch von Krieg und Bürgerkrieg. Ich meine hier – wenn ich von Festen als Remedien spreche und spreche darum vom Sonntag – vor allem die religiösen Feste. Je mehr der Sonntag seine Kraft verliert, desto stärker wird das Bedürfnis, das «Moratorium des Alltags» als Krieg zu absolvieren, und je mehr das vermieden werden soll, desto mehr muss das religiöse Fest – exemplarisch der Sonntag – wieder an Kraft gewinnen (419). Von Sonntags-Kollern und -Neurosen über Paar- und Familienkrisen bis zur Schlacht auf den Straßen bestätigt sich der Ernst der scheinbar locker-leichten Formulierung. Die Frage ist nur, ob sich Religiosität wirklich so als (Heil)Mittel nehmen lässt statt als Selbstzweck.

Dabei ist Religion nicht bloß – und nicht einmal erstlich – als Gottesdienst im Sinne kirchlicher Pflichterfüllung an und vor Gott zu denken. Dies stellt sich vielmehr als Antwort auf den vorgängigen und grundgebenden Dienst Gottes an uns Menschen dar. Davon war zuvor ausführlich die Rede, als der Grund zu Fest und Feier und der Lebensgewinn vom Altar her bedacht worden ist.

Menschlichkeit bleibt nur in einem Leben bewahrt, das Fest und Feier kennt. Und was den Sabbat/Sonntag betrifft: Ist der siebente Tag der Schöpfung nicht zugleich der erste des Menschen? So dass er sich seit je schon in die Feier-Ruhe von Gottes Wohlgefallen hineingeschaffen erfuhr? So aber begeht der Mensch in Fest und Feier nicht nur das pure Dass seines Lebens und auch nicht bloß dessen erstaunliche Unselbstverständlichkeit. Er begeht darin vor allem dessen Geschenksein: seine Rechtfertigung und bestätigte Sinnhaftigkeit. Er begeht das erfahrene Ja zu sich selbst, zu allen und jedem. Darum realisiert sich die Feier in wechselseitigem Austausch und festlich befreiter Freigebigkeit. Aber Mitte und Spitze von Fest und Feier bilden der Dank, der Lobpreis an die heilige Instanz der Gewähr solch gehobener Mitmenschlichkeit. Josef Pieper:²²

Es ist die Grenze erreicht, an welcher der Philosophierende, notgedrungen, verstummt. Doch wäre es ein nicht so ausnahmehafter Fall, wenn dies Verstummen zugleich ein Hören ermöglichte – das Hören auf eine mehr als philosophische Auskunft.

ANMERKUNGEN

¹ *Georges Ausführliches lateinisch-Deutsches Handwörterbuch* (K. E. GEORGES, H. GEORGES), ¹⁰Hannover 1959, 1616-1619:

² *Freiheit Gnade Schicksal*, München ⁴1956, 23; vgl. I. KA NT, KrV B 473.

³ Siehe in H. GLOCKNERS *Hegel-Lexikon*, ²Stuttgart 1957, unter «Anfang».

⁴ *Wissenschaft der Logik*, SW (H. GLOCKNER) 4, 195f.

⁵ Richtet sich dies gegen ein umstandloses (Argument für das) Verbot menschlichen Eingreifens, so ist es andererseits nicht schon ein Argument für dessen Erlaubtheit. (Das Ineinander von Wirken und Geschehenlassen prägt ja bezeichnenderweise wie den Anfang auch das Lebensende: Tötung und Selbsttötung leiten das Sterben ein – ohne dass hiermit allein schon über deren Recht oder Unrecht entschieden wäre.)

⁶ *Welt und Person*, Würzburg ²1940, 114.

⁷ «Der erste Gedanke, irgendwann einmal etwas zum Thema «Fest» zu Papier zu bringen, läßt sich ziemlich genau datieren; er entstand während der Qual einer militärischen «Weihnachtsfeier» im Jahre 1941.» J. PIEPER, *Kulturphilosophische Schriften* (Werke in acht Bänden [B. WALD], 6), Hamburg 1999, 463. Darin (217-285): *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* [München 1963].

⁸ *Sämtliche Werke* (G. Colli / M. Montinari) KSA 11, 160 (26 [47]), bei Pieper: 236.

⁹ *Enzyklopädie...* (1830), § 257.

¹⁰ Zusatz zu § 448, *Sämtliche Werke* (GLOCKNER) X 322f.

¹¹ *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus*, Stuttgart ⁴1979, 243; vgl. bes. M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Reinbek b. Hamburg 1966.

¹² *Vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Düsseldorf 1964; *Das neue Denken*, in: DERS., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 373-398.

¹³ Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, 1954, II 181-193, vgl. Bernhard CASPER, *Seit ein Gespräch wir sind*, in: B. CASPER – K. HEMMERLE – P. HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg 1966, 80-123; DERS., *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967, 129.

¹⁴ G. LIEBIG, *Fest*, in: HWP II, 938f.

¹⁵ R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, Würzburg 1960.

¹⁶ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (1641 – hier nach G. SCHMIDT, Stuttgart 1999), III, 31 (ADAM & TANNERY VII, 48f.).

¹⁷ *Vom Ewigen im Menschen*, ⁵Bern 1954, 166. PIEPER (Anm. 11), 244, zitiert THOMASSIN: «Das Opfer ist die Seele des Festes.»

¹⁸ PIEPER (s. Anm. 8), 238.

¹⁹ *Schriften zur Ästhetik*, München 1966, 257.

²⁰ Denn es zeigt 1. als Gestalt geglückte Endlichkeit, 2. entspringt es aus kontemplativer Zuwendung zum Gestalteten, ungeschützt gesagt: schauender Liebe. Vgl. Jörg SPLETT, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt/M. ²1986, 199-201.

²¹ *Kleine Philosophie des Festes*, in: *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart* (Hg. U. SCHULZ), München 1988, 413-420, 418.

²² PIEPER (s. Anm. 8), 285.

ABSTRACT

Musing about Time and Happiness: Time fades? But first it has come to us. To be is to have begun: out of an given beginning. So to be is to be wanted, wished: called for – out of nothing. This donation is celebrated by feasts, in celebration of thanks: acceptance, adoption: of me, of us, of our world. To thank means (F. v. Baader) to recognize the presence of the giver in his giving and gift. Therefore gratitude is not alone looking back, but also ahead, forward, anticipating, trusting. Hope speaks in petitions, begging. Evils and malignities are not forgotten; but people celebrate their feasts though. And not solely because of the gifts accepted, but with regard of the goodness and charitableness of the Giver, out of gratitude for his glory.

Keywords: time – festivity – gratitude – awareness

RÜDIGER GÖRNER · LONDON

«DA DIE CHRISTBÄUME IN FLAMMEN AUFGINGEN»

Religiöse Spuren im Spätwerk Friederike Mayröckers

Von einer namenlosen japanischen Dichterin ist überliefert, dass sie sich, um die nötige Weihe für ein weiteres Werk zu empfangen, in einen Tempel einschließen ließ. Durch einen Fensterschlitz hatte man ihr jedoch den Schlüssel zugesteckt, als Versuchung. Sie aber blieb standhaft und begann denn auch nachts in dem einsamen Tempelraum, auf dem Deckel eines Gebetbuches, die Niederschrift ihrer dichterischen Eingebungen. Der inzwischen sträflich unterschätzte Dichter Max Dauthendey überliefert diese Episode zu Beginn seiner Aufzeichnungen *Gedankengut aus meinen Wanderjahren* (1913), wobei er einräumt, dass sich heute zwar kein Dichter etwa in eine Sakristei zurückziehe, um sich auf sein neues Werk einzustimmen¹; doch gehe es auch weiterhin nicht ohne solche Einstimmung, woher sie auch komme.

Auch Friederike Mayröcker wäre nur besuchshalber in einem japanischen Shinto-Tempel oder einer Sakristei vorstellbar. Ihre Einstimmung bezieht sie offenbar ausschließlich und unablässig in ihrer Arbeitsklausur, jenem scheinbaren Chaos aus Papieren und Büchern, Ausschnitten und Briefen: Sie ist die Hieronyma im Gehäus unserer Zeit.

«Weltbeobachtung nur noch vom Schreibtisch aus, ich meine überflüssig und müßig», schreibt Mayröcker bereits in ihrer Prosa *Das Herzzerreißende der Dinge* (1985), fügte aber hinzu: «M.S. stammelte einmal was von Mission, er müsse noch irgendeine Mission... Gemeinschaft der Heiligen vermutlich.»² Sie, die «Gemeinschaft der Heiligen» gibt diesem Abschnitt denn auch seine Überschrift, verbunden mit folgender Frage: «Die Heiligen

RÜDIGER GÖRNER, geb. 1957, Literaturwissenschaftler und Publizist; seit 2004 Professor für neuere deutsche Literatur und Gründungsdirektor des Centre for Anglo-German Cultural Relations am Queen Mary College, University of London.

sollen immer standhaft bleiben, sie sollen ja Heilige auf Erden sein, was ist es aber, das diese Gemeinschaft immer und immer in Bewegung setzt?» (24) Eine schlichte, unmittelbar aus Mayröckers Werk abgeleitete Antwort könnte lauten: Liebe. Sie setzt in Bewegung; denn sie verfügt bei Mayröcker über eine lebensdurchdringende und quasi sakrale Kraft und Qualität. Zurecht behaupten Kritikerinnen wie Daniela Strigl, Mayröcker habe seit dem Tod des geliebten Ernst Jandl (2000) unaufhörliche Requien für ihn geschrieben.³ Darin den eigentlichen sakralen Gehalt ihres Spätwerks zu sehen oder besser: zu hören, wäre wohl schwerlich verfehlt.

Und doch verweisen die tiefen religiösen Spuren im Spätwerk Mayröckers auch auf andere Wege; sie verharren nicht in Trauer, umkreisen nicht das Andenken an Jandl als Reliquie. So löst beispielsweise die Erinnerung an einen bestimmten Lilienduft «damals im Bahnhof von Bregenz» einen kuriosen Ausruf aus: «Madonna! Die Seele zischte mir aus dem Leib [...]». Das ist eine für Mayröcker durchaus bezeichnende rhetorische Figur: Sakrales und Profanes verbinden sich. Sie nennt das die «Seligmachung der Sprache»⁴, wenn dem alltäglichen Sprechen etwas Religiöses abgewonnen werden kann, sich ihm Religiöses entwindet oder in ihm ein Solches sich freisetzt. Das Religiöse ist im «Konfusen» des «Larifari» – so bekanntlich ein früher Buchtitel Mayröckers (1956) – das Unverhoffte, Überraschende, in profaner Zeit Unvermutete.

Schreibt man für «profan» das Wort «dürftig», dann befindet man sich bei Hölderlin – für Mayröcker im Spätwerk ein Fixstern, dessen Dichtung ihn – in Mayröckers Augen – längst seliggesprochen hat. Dabei hat sie sich sogar sein Wahn- und Alterspseudonym «Scardanelli» zueigen gemacht, und es fällt auf, dass poetische Wendungen ins Religiöse bei Mayröcker in ihren jüngsten Arbeiten nicht selten mit der Anrufung Hölderlins oder der Verarbeitung bestimmter Zeilen aus seinem Werk verbunden sind. Damit ist das Offensichtliche auch ausgesprochen: Diese religiösen Spuren bei Mayröcker geben sich als poetische Kunstreligion zu verstehen, die nicht mit authentischen Glaubensinhalten zu verwechseln sind. Wäre dies als eine Art Kunstfrömmigkeit ohne Glauben zu verstehen, als poetische Hilfe im Unglauben, als ein Wechselbad zwischen verlorenem Liebesparadies und infernalischem Qualvorstellungen? Wer auch nur wenige Texte von Mayröcker kennt – und wer kennt schon alle, weiß, die Dinge, gerade auch die religiösen, verhalten sich anders in diesem Werk. Denn Mayröckers Poetik lebt vom Prinzip der Überlagerungen. Allein die späten «Studien» *études* (2013), *cahier* (2014) und *fleurs* (2016), aber auch die *Scardanelli*-Aufzeichnungen (2009) oder ein Text wie *vom Umhalsen der Sperlingswand, oder 1 Schumannwahn-sinn* (2011) veranschaulichen dieses Prinzip sinnfällig. Wie aus dem Nichts hebt zum Beispiel in letzterer Prosadichtung eine Partizipialkonstruktion an, die Schumanns sogenannten *Geistervariationen* in Es-Dur gelten (1854),

seiner letzten Komposition: «Fertigschreibend Variationen über ein Thema das ihm «Engel als Grusz von Mendelssohn und Schubert» hören lieszen, vielleicht 1 Nervenstechen, nicht wahr, als wir saszen und hockten im Götterbaum im Erlenbaum, so der Komponist, im Totenköpfchen im Schnee – ». ⁵ Zeigt sich darin ein religiöser Verweis? Oder in der andächtigen Haltung des Künstlers vor seinem Instrument? « [...] also war es spätnachts da die Pianistin auf ihrem niedrigen Klavierstuhl vornübergeneigt, beinahe den Boden berührend mit ihren Knien in der hingerissenen Haltung eines Glenn Gould, seinem summenden Kniefall vor dem Instrument usw., vom Küssen seines Nackens, so die Pianistin, vom Küssen des Geliebten an einer bewunderten Stelle seines Nackens [...]». (31f)

Durch diese Überlagerungen von Textsegmenten sieht sich der Leser aufgefordert, sie schichtenweise abzutragen und das darunter sich Verbergende zu entdecken. «Scardanelli viel war mir teuer, *der frommen Gärten*, die Felder von/Beeren heftigen Beeten Bosketten, in diesen Städten mit gelben Narzissen Tupfen und Tulpen *also beseelt und bemalt usw.* [...]». ⁶ An dieser Stelle etwa überlagern sich Mayröckers «Scardanelli»-Anspielungen unter dem Signum «Bedenken der Liebe» wie so oft mit einem konkreten Textverweis («der frommen Gärten»), nämlich auf den *Gesang des Deutschen*, wo die Stelle jedoch im Zusammenhang so lautet: «Wenn Platons frommer Garten auch schon nicht mehr / Am alten Strome grünt [...]». Der Unterschied ist markant: Hölderlins Gedicht zielt auf die Geistesfrömmigkeit im platonisch-sokratischen Hain, die in Mayröckers Text aufgelöst wirkt; die poetische Anspielung stellt sich als Textinsel dar, kursiv hervorgehoben, wobei sie von weiteren Hölderlin-Motiven gewissermaßen umspült wird: der Äther, das Liebliche, aber auch von Hölderlin-fremden Themen: das Erflehen um Aufschub des Todes («wie du darauf mich umarmtest»), Bad Ischl, Zichorie und Waldgehölz, Wasserschluren und Clivia. ⁷ (27)

Mayröcker ruft sie immer wieder auf – gerade in *Scardanelli*: die der Kunst innewohnenden Transzendenzverweise: «Natürlich die Kamelien und die Küsse des Freundes, die Himmelfahrt ihrer Stimme (Maria Callas) [...]». ⁸ Entsprechungen hierzu finden sich dann in Naturbildern, die zu meist von Erinnerungen geprägt werden:

dieser Leiterwagen dieses Schluchzen diese 70 Jahre danach
dieses mit Mutter hinauf die Dorfstrasse hinauf (damals in
D.) das Kreuz der Deichsel in den Händen ach weiszt du
noch der ockerfarbene Staub der Strasse an meinen Füßen
(nackt), das Kreuz auf der Anhöhe wo die Felder Wiesen
sich breiteten wie mit offenen Armen und wir zum nahen
Steinbruch die kl. und grösseren Steine einsammelten diese
Grotten Gottesblumen in D. [...] ⁹

Das Kreuz als Funktion und Symbol, die Gottesblume als botanisches Phänomen und als Name für ein einst gebräuchliches Gebet- und Erbauungsbuch, das keinen Autor kannte, nur das *ad maiorem dei gloriam*. Verbunden ist diese Erinnerungsszene mit dem Bild der «Mutter», eine dörfliche Urscene, in der das Transzendente im Immanenten aufgehoben scheint. Ein Satz und darin zahllose Überlagerungen – dieses Schreibverfahren Mayröckers ermöglicht ein unablässiges Changieren zwischen Bedeutungsebenen, zu denen eben auch das Sakrale und Profane gerade auch im Sinne eines wechselseitigen Integrierens dieser Ebenen gehören. Alternativ hierzu wäre das jähe Hereinbrechen des entwertet Metaphysisch-Sakralen in den Erzählverlauf zu nennen, etwa in Ilse Aichingers Roman *Die größere Hoffnung* (1948), und zwar an Stellen wie dieser: «Eine Fahnenstange rollte polternd gegen die offene Luke und versuchte den Himmel aufzuhalten. Und der Himmel blieb daran hängen wie ein zeretzter Baldachin über verlästerten Heiligtümern, längst entweihte Seide schimmerte durch und verbarg sich wieder.»¹⁰

Bei Mayröcker stellt sich die Frage nach dem «Entweihen» nicht (mehr). Vieles kann geheiligt sein: ein Rückenakt, Malven, eine Morgen- oder Abendstimmung. Unvermittelt zeigt sich eine Tonsur. «Engel-Essenz»¹¹ mag überall und in jeder Textzeile wirksam werden. Der heilige Markus kann diesem Ich «im Gebet prophezeien». Es spricht einiges dafür, nein: Mayröckers späte Texte sprechen dafür, dass eine Resakralisierung im Kleinen und des Kleinen zwischen diesen Zeilen stattfindet, teils ironisch, teils sprachspielerisch.

Im Rom-Gedicht von 1994 hatte das poetische Ich Mayröckers noch Baudelaire «in der Mundhöhle»¹² gespürt und nicht einmal einen Anflug von «Heiligkeit», auch wenn es sich später von bloßem «Mönchspapier» entflammt fühlte (101). In den späten Aufzeichnungen *fleurs* dagegen gibt es kaum eine Zeile ohne zumindest doppel- wenn nicht mehrdeutige Bezüge auf quasi-religiöse Erfahrungen: «das Flämmchen Heiligenblut wie das blutet».¹³ Das überträgt sich auch auf Christine Lavant, der Mayröcker ein «Selfie» zugeordnet hat: «eigentlich heiße ich Christine Thonhauser, trage 1 Kopftuch von Wolle gegen Kopfsneuralgie, bin stigmatisiert. Meine Andacht ist eine Lanze, will nicht dasz das Lamm Gottes geschoren wird [...]» (53). Das könnte einen weiteren Titel ergeben: das Scheren des Gotteslammes. Doch findet sich das eben nicht: Lavants «Gegengott», dessen Haar «die Fremde aß», nicht ihr «Aber-Sinn», nicht der «Gott meiner Angst», Wort-Zeugen jenes «zerstörten und verratenen» christlichen-katholischen Glaubens, von dem Thomas Bernhard in seiner späten Auswahl der Gedichte Lavants (1988) sprach. Verse wie diese der Christine Lavant wären bei Mayröcker nicht vorstellbar: «Mein Engel geht, er trägt das Gnadenzelt / auf seinen Schultern, und von deiner Glut / hat jetzt ein Funken alles Glas

zerschmolzen.» Denn dieser Blick auf ihren «Engel» ergab sich bei Lavant aus dem Verzweiflungswunsch: «ich will vom Leiden endlich alles wissen!» Mayröcker dagegen will weiterhin vom Leben alles wissen bis hin zur Beobachtung eines «dem Spatz nachzitternde[n] Zweig[es]» (124).

Das Heilige, der Glaube, die Religion: Motivarsenale: «Die Musik oder Moses aus dem Kasten», sprich: Weidenkorb. «Jesus Maria die Wolken als Memento-Stücke», «das Jesulein im [Atter-]See» als Retter vor Wadenkrämpfen. Nicht zu vergessen eine nicht ganz alltägliche Begebenheit: «[...] nun ja im Café Jelinek haben wir uns zu JEMANDEM ZU JESUS dazugesetzt, der Himmel 1 blauer Rosenkranz am Morgen, weisst du, an meiner rechten Wange das dichte duftende Laub eines Götterbaums [...]», Stichworte, Motive und Szenen aus dem Band *fleurs*. Wer will feststellen können, ob Mayröcker beim Schreiben des Namens «Jesus» oder «Jelinek» tatsächlich an Christus oder Elfriede Jelinek gedacht hat. Oder ob sie wirklich den Mystiker Quirinus Kuhlmann meinte, wenn sie «Kuhlmann» in ihrem Text nennt, den Verfasser von Grabsprüchen auf verstorbene Bienen und Ameisen, der schon früh Stimmen hörte und ihnen nachging – zuletzt bis nach Moskau.

Als sich die junge Friederike Mayröcker poetisch sozialisierte, emanzipierte sie sich von Diskursen über den «verschwiegenen Gott» im Wechselverhältnis von Literatur und Glaube, wie der Anfang der sechziger Jahre bekannte Kulturkritiker Hans Jürgen Baden formulierte. Die Frage nach der Spannung zwischen «Glaube und Unglaube» wurde auflagenstark in Briefwechseln verhandelt – etwa zwischen Friedrich Heer und Gerhard Szczesny. Partikel davon, so will es scheinen, durchwirken Mayröckers Spätwerk; man könnte auch sagen, sie werden als Fällungen in den Textlösungen Mayröckers sichtbar – als «verschluckte Hostie» oder als ein Wort im «Morgengebet», das dann eine neue «Wortfolge»¹⁴, einen weiteren Schreibprozess auslöst.

Mayröckers Verfahren besteht nicht nur aus dem Kreieren sprachlicher Überlagerungen. Kennzeichnend ist auch das Einsprengsel und scheinbar Zufällige der Assoziationen, mit denen die Syntax nicht Schritt hält und auch gar nicht Schritt halten will. Im Satzbau ergeben sich vielmehr immer neue Absprungmöglichkeiten für weitere Bilder und Gedanken: «Nun ja, ich fuhrwerkte die längste Zeit mit Eros, Blume und Reverie, immerzu diese BILDSCHÖNEN Marginalien, zu Füßen (Klatschrose, Delirium), Falte des Lieds (Lids), zu jedem Datum ein Blutstropfen».¹⁵

Auf beschriebenen Seiten ein religiöses Empfinden (des Anfangs) verzeteln; das Schreiben als Exerzitium; Schreiben um Worten (wieder) Glauben schenken zu können; schreibend eine magische Zahl aufrufen – im Falle Mayröckers gerne opus 101 (ohne Komponistennamen, kann somit Beethovens A-Dur Klaviersonate sein, Schumanns «Minnespiel» oder Haydns

zweites Cello-Konzert in D-Dur oder alle drei, einander «überlagernd»)... und damit könnte man aufhören mit diesem Versuch über das Religiöse und die Glaubensspuren im Werk der Friederike Mayröcker, einfach so, mit diesem losgelösten Abschnitt, einem «gefrorenen Stück» oder, wie sie selbst schreibt «Satiestück», irgendwie «losgelöst vom eigenen Schmerz». ¹⁶ Oder man könnte den Aufsatz noch einmal ganz neu beginnen, von einer bestimmten Werkstelle ausgehend, von Mayröcker am Weihnachtstag des Jahres 2012 notiert, dem eigentlichen Beginn ihres *cahier* (2014). Ihr Ausgangsbild ist Adam Elsheimers *Flucht nach Ägypten* (1609). Mayröcker vermerkt die Maße: «miszt nur 31 x 42 cm ...». ¹⁷ Besucher der Münchener Pinakothek kennen das auf Kupfer gemalte Original, beinahe eine Miniatur, aber von immenser Andacht und Innigkeit. Was die Dichterin folgen läßt, gerät nicht zu einer *Ekphrasis* im eigentlichen Sinne, zu keiner Bildbeschreibung sondern zu einer sprachlich-assoziativen Bildauflösung. Sie entspricht einer glaubensmotivlichen Zerfaserung anhand eines in sich geschlossenen Bildkomplexes:

Maria hat genäht, Begegnung mit allerlei Tieren und Bäumen : der ertrunkene Mond, ich meine der Mond ist unter'gangen im Teich, geflügelter Mond ist untergetaucht, im Teich. Geleckt haben sie Ihn : Ochse und Maultier : da Er in Binden gewickelt = die Zierde der Büsche und Salamander «bete. lies. fliehe. schweige. ruhe.» = aus einer alten Anweisung für Mönche gefunden bei Angelo Giuseppe Roncalli, gesegnet seiest du mein Liebster : mein Finger an deinem Mund. Josef mit Vogelfeder Ihn streichelnd (nun ja in unserem Alter ist alles nur noch symbolisch) : das Verschiedene ist das Konstante, nicht wahr. Josef stiefelt in paar Blumen welche mit aufgerissenen Augen : Josef steht in paar Blumen welche mit Vogelfeder und Halm Maultier und Milchstrasse Trauerweide und Buchenzweige Josef's Fackel in Gottes Namen, ach die Institute der kl. Vipern, natürlich die zarten weissen Birkenstämme, der Grosze Waagen und Kassiopeia der stürzende Abendstern vielleicht spielen wir Bibelstechen? Bin jetzt vorsichtig dasz ich mich nicht schneide an Schilfblatt auf dem Fuszboden also Blutstropfen = rosa Blütenblatt Akelei sage ich, welche Profession am Sabbat etc. ¹⁸

Auch dieser Textabschnitt Mayröckers, eine offene Bildmeditation oder Bildfantasie mit freien Variationen besteht aus Überlagerungen, Wissenssegmenten (von der Mönchsregel zu einem Hahnenfußgewächs, der zu einer Tätigkeit am geheiligten Sabbat wird). Der Text rückt Josef in den Mittelpunkt, setzt ihn in sein Handlungsrecht. Elsheimers Gemälde scheint Roncallis (Papst Johannes XXIII) «Mönchsregel» antizipierend illustriert zu haben.



Adam Elsheimer, *Die Flucht nach Ägypten*, 1609, Öl auf Kupfer (Alte Pinakothek, München).
© Wikimedia Commons.

Der Text zelebriert die innige Verbundenheit von Natur und Kreatur, beinahe im Geiste des heiligen Franziskus, seiner Vogelpredigt und des Florilegiums. Das Ich dieses Textstücks scheint sich in das Bild geschlichen zu haben, dabei vorsichtig bleibend, («daz ich mich nicht schneide an Schilfblatt auf dem Fuszboden also Blutstropfen = rosa Blütenblatt»), damit sich die Elsheimersche Fluchtszene nicht mit dem Hyakinthos-Mythos vermischt; denn aus dessen Blut ließ Apollon bekanntlich eine Blume entstehen.

Immer der Blutstropfen – später im *cahier* vergleicht er sich an der «Fingerspitze» mit «bitterem Honig», wo dann auch die «welkenden Hyazinthen» in Erscheinung treten (67). Dabei findet sich dann auch ein Bild, das den Sprachakt mit sakralen Weiheallusionen ironisch und zugleich ernst in eins setzt:

Immer mehr Sprache entfällt mir als sei ich 1 Fichtenbäumchen und nadelte ab (zu Maria Lichtmesz = 2. Februar da die Christbäume in Flammen aufgingen ich meine loderten, also nadelte ich, sei ohne Worte, Feuchtersleben als Bube, JESUS MARIA, sei reaktionär oder was. (67)

Feuchtersleben als Bube, eine gegenreligiöse Figur inmitten dieser christlichen Anspielungen, der künftige Autor der *Diätik der Seele* (1838), Freund Schuberts, Grillparzers, Schobers, Stifters und Hebbels, der Mediziner und Intellektuelle des Wiener Vormärz, der Priesterum durch Wissenschaft und Poesie zu ersetzen versuchte, auch er schiebt sich in die Textgemengelage des *cahier* – und das genau an der Stelle, die das Verhältnis des Ichs zu seinem Sprachmaterial metaphorisch bezeichnet. Der unmittelbar darauf folgende Kunstverweis besteht aus dem zitatischen Aufrufen des zweiten der fünf *Altenberg-Lieder* von Alban Berg («Sahst du nach dem Gewitterregen den Wald?»), poetische Orchesterminiaturen, die hochkünstlerisch ein Naturphänomen evozieren, das Gewitter und das gereinigte Aufklaren danach, das sich seit alters mit dem Göttlichen verbindet.

Entscheidend für diese Motive und Spuren des Religiösen im Werk Mayröckers ist jedoch, dass sie nie isoliert auftreten, ihre Verabsolutierung nicht zulassen; sie bleiben sinnige Materialschichten, leicht identifizierbar und doch mehrfach verschlüsselt. Was zählt? Dass wieder und wieder ein Wort von der bluttröpfigen Ros' entsprungen ist, in kalter Winternacht, die eine Dichterin wie Friederike Mayröcker auch mitten im Sommer in ihrer Arbeitsklausur oder im Kaffeehaus zu spüren vermag.

ANMERKUNGEN

- ¹ Max DAUTHENDEY, *Gedankengut aus meinen Wanderjahren*. Zwei Bände in einem, München 1913, 5.
- ² Friederike MAYRÖCKER, *Das Herzerreißende der Dinge*, Frankfurt/M. 1985, 25.
- ³ Daniela STRIGL, «Ich denke in langsamen Blitzen». Wie bei der Nicht-Erzählerin, Wort-Dompteuse und Skriptomanin Friederike Mayröcker das platonische Coitus zum Dauerzustand wird, in: *Literaturen II* (2005) 1/2, 51–53, hier: 53.
- ⁴ Friedrike MAYRÖCKER, *cahier*, Berlin 2014, 191.
- ⁵ Friederike MAYRÖCKER, *vom Umhalsen der Sperlingswand, oder 1 Schumannwahnsinn*, Berlin 2011, 22.
- ⁶ Friederike MAYRÖCKER, *Scardanelli*, Frankfurt/M. 2009, 27.
- ⁷ Ebd., 27.
- ⁸ Ebd., 29.
- ⁹ Ebd., 16.
- ¹⁰ Ilse AICHINGER, *Die größere Hoffnung*, Frankfurt/M. 2003, 271.
- ¹¹ Friederike MAYRÖCKER, *fleurs*, Berlin 2016, 42.
- ¹² Friederike MAYRÖCKER, *Notizen auf einem Kamel*. Gedichte, Frankfurt/M. 1996, 15.
- ¹³ MAYRÖCKER, *fleurs* (s. Anm. 11), 147.
- ¹⁴ Ebd., 80.
- ¹⁵ Ebd., 81.
- ¹⁶ MAYRÖCKER, *Das Herzerreißende* (s. Anm. 2), 160.
- ¹⁷ MAYRÖCKER, *cahier* (s. Anm. 4), 10.
- ¹⁸ Ebd., 10.

ABSTRACT

«When the Christmas trees went up in flames». *Religious Traces in the Late Works of Friederike Mayröcker*. This essay investigates some intrinsic conceptualizations of the Sacred in some of Friederike Mayröcker's more and most recent works. Particular reference is made to Adam Elsheimer's painting *Flight to Egypt* (1609) and the poetic momentum Mayröcker derived from it. Furthermore, it compares Mayröcker's word-driven «spirituality» to Christine Lavant's poetic renderings of religious experiences as well as the way in which she alludes to musical compositions in this context. The essay suggests that religious references in Mayröcker's works are particularly prominent in connection with evocations of Hölderlin/Scardanelli.

Keywords: poetics of religion – verbal spirituality – conceptualization of the Sacred

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

ALFRED BODENHEIMER

Zentrum für Jüdische Studien der Universität Basel, Leimenstrasse 48, CH-4051 Basel
(alfred.bodenheimer@unibas.ch). GND*: 11475988X.

MICHAEL BÖHNKE

Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften – Kath. Theologie, Bergische Universität Wuppertal,
Gaußstr. 20, D-42119 Wuppertal (mboehnke@uni-wuppertal.de). GND: 110437934.

RÜDIGER GÖRNER

Centre for Anglo-German Cultural Relations, Queen Mary University of London, Mile End
Road/Arts One Building, London E1 4NS, England (r.gorner@qmul.ac.uk). GND: 121509028.

PETER HENRICI SJ

Kloster St. Ursula, Alte Simplonstrasse 38, CH-3900 Brig (p.hci@bluewin.ch). GND: 120167433.

JOHANNES HOFF

Heythrop College, University of London, Kensington Square, London, W8 5HN, England
(j.hoff@heythrop.ac.uk). GND: 12162675X.

JULIA KNOP

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63 – Villa Martin
D-99089 Erfurt (julia.knop@uni-erfurt.de). GND: 132925974.

BERNHARD KÖRNER

Institut für Dogmatik, Heinrichstraße 78, A-8010 Graz (bernhard.koerner@uni-graz.at).
GND: 123598575.

HANS-RÜDIGER SCHWAB

Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster, Piusallee 89, D-48147 Münster
(hr.schwab@katho-nrw.de). GND: 110439813.

JÖRG SPLETT

Isenburgring 7, D-63069 Offenbach/M. (splett@em.uni-frankfurt.de). GND: 119557673.

ROBERT VORHOLT

Universität Luzern, Theologische Fakultät, Neues Testament, Frohburgstr. 3, Postfach 4466,
CH-6002 Luzern (robert.vorholt@unilu.ch). GND: 1107993121.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbünde zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.